PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

XI

TRATADOS PLATÓNICOS

•

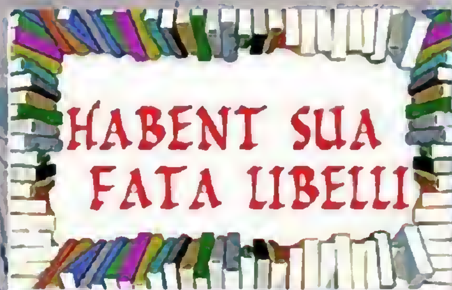
TRATADOS ANTIESTOICOS

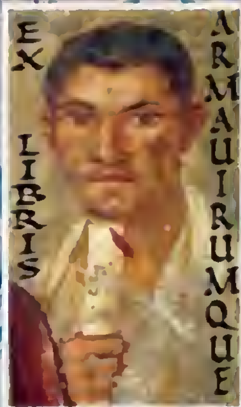
INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

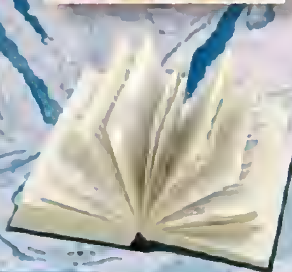
M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ Y RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI


EX LIBRIS
ARMAUIRUMQUE



BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 322



Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Óscar Martínez García *(Tratados platónicos)* y Carlos García Gual *(Tratados antiestoicos)*.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2004.
www.editorialgredos.com

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: M.ª Ángeles Durán López *(Tratados platónicos)* y Raúl Caballero Sánchez *(Tratados antiestoicos)*.

Depósito Legal: M. 21909-2004.
ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2715-X. Tomo XI.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2004.
Encuadernación Ramos.

TRATADOS PLATÓNICOS

INTRODUCCIÓN

La tradición nos ha conservado dos escritos plutarqueos sobre doctrina platónica, las *Cuestiones platónicas* y el tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»,* al que sigue el *Epitome del tratado «Sobre la generación del alma en el 'Timeo'»,* excerpta de dos capítulos del anterior, ausente, como era de esperar ya que no es obra de Plutarco, del *Catálogo de Lamprias,* pero presente en el *corpus* planudeo. Además de éstos, el *Catálogo de Lamprias* menciona otros más relativos al pensamiento de Platón, los tratados 66, 67, 68, 70 y 221 que trataban respectivamente de la generación del Universo según Platón, de la ubicación de las Ideas, de cómo participa la materia de las Ideas, del *Teages,* y de la teleología platónica.

No se agota aquí la presencia del pensamiento platónico en la obra de Plutarco, porque a esos escritos monográficos hay que añadir otros tratados que, sin estar centrados en Platón, le conceden destacado relieve: *Isis y Osiris, La E de Delfos, Sobre el demon de Sócrates, Escrito de consolación a Apolonio,* si realmente podemos reconocerlo como obra de Plutarco; eso sin contar las numerosas citas y alusiones, prácticamente omnipresentes en la obra de Plutarco; sin contar tampoco la contaminación de la doctrina genuina-

mente platónica con desarrollos ajenos en *Sobre la cara visible de la luna,* en *Los oráculos de la pitia* y en *La desaparición de los oráculos* o, prescindiendo de la aparente crítica, encaminada siempre a confirmar la validez de la doctrina de Platón, en el *Contra Colotes.*

Produce cierta sorpresa el que, siendo indiscutibles la adhesión y el interés de Plutarco por la filosofía de Platón, no sea ésta objeto directo de sus escritos más que en los pocos casos antes citados. Causa de ello podría ser lo que el autor dice al principio del tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* donde alude a su discordancia con «la mayoría de los platónicos» de su época a los que, como se ve en el desarrollo de la exposición, no quiere herir[1]. En ello tenemos, a la vez, testimonio de que la actividad de Plutarco se ejerce más que en las coordenadas de la Academia, junto a ella[2], porque, si bien resultan evidentes su simpatía y sus deseos de no entrar en querellas con sus amigos académicos también podemos ver que Plutarco tiene conciencia de sus discrepancias con ellos y que, cuando se decide a entrar en los temas que las suscitan, no teme ponerlas en pri-

---

[1] Testimonio de ello tenemos en 1025B, donde evita nombrar a los que defienden que la que es difícil de mezclar es la identidad y no la alteridad. Cf. R. Aguilar, *La noción del alma personal en Plutarco,* Tes. doc., Madrid, 1981, pp. 185-186.

[2] En la polémica creada a raíz de la publicación del libro de J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy,* Gotinga, 1978, para quien la influencia de la Academia en Plutarco sólo pudo ser superficial, han vuelto a defender una importante vinculación a los académicos de su tiempo P.-L. Donini, «Plutarco, Ammonio e l'Academia», en F. E. Brenk e I. Gallo (eds.), *Miscellanea Plutarchea,* Ferrara, 1986, págs. 98-99 y D. Babut, «Plutarco y la Academia» en J. García López y E. Calderón Dorda (eds.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza,* Madrid, 1991, págs. 3-12 y la mayoría de los especialistas, que la dan por supuesta.

mer plano si unos u otros acusan a Platón de inconsistencia o si pretenden hacerle decir cosas distintas de las que, a juicio de Plutarco, sostiene no sólo en el pasaje citado, sino el entramado del conjunto de su doctrina.

Por su parte, la abrumadora abundancia de citas platónicas en la obra del queronense es claro indicio de la importancia que en estos momentos de proliferación de escuelas y sectas filosóficas tenía la filosofía de Platón[3] o, por lo menos, algunos aspectos de la filosofía platónica, porque ésta es muy amplia y compleja y cada época ha podido poner el acento en un aspecto distinto. Pues bien, todo indica que en tiempos de Plutarco, un momento en que se va haciendo realidad el sincretismo de los nuevos cultos importados de Egipto y de Oriente con los dioses griegos que ahora ocupan el primer plano, como Asclepios o Dioniso, o con las advocaciones de los dioses tradicionales actualmente preferidas, que son las que apuntan a la benevolencia y providencia divinas; en un momento en que las sectas filosóficas contribuyen a abonar sentimientos de universalismo, haya una especial sensibilidad por los aspectos escatológicos, cosmológicos y metafísicos en la medida en que se relacionan con los anteriores[4]. Todos estos aspectos coinciden en el *Timeo,* un diá-

---

[3] A pesar de suscitar tan gran interés, la segunda de las dos obras de Plutarco incluidas en este tomo es, junto con el anónimo comentario al *Teeteto* parcialmente transmitido por el papiro *PBerol* 9782, que se data en el s. I a. C., nuestro único ejemplo de comentario seguido de textos platónicos para esta época.

[4] Cf. Ch. Froidefond, «Plutarque et le platonisme», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II, 36, 1, Berlín-Nueva York, 1987, págs. 184-233, [págs. 188-189]; P.-L. Donini, «Il *Timeo:* unità del dialogo, verosimiglianza del discorso», *Elenchos,* 9, 1988, 5-52; F. Ferrari, «Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*», *Athenaeum* LXXXIX, 2, 2001,», págs. 529-533.

logo que resultaba especialmente atractivo en este momento[5]. Son, en todo caso, aspectos prioritarios para una personalidad como la de Plutarco, un hombre profundamente religioso que está perfectamente al tanto de las corrientes filosóficas de su época.

Por lo demás, el singular relieve que dentro de la obra platónica se concedía en tiempos de Plutarco al *Timeo* no constituye novedad, puesto que todo indica que, incluso en vida de Platón, este diálogo fue objeto de discusiones y críticas, que, al parecer, alentaba él mismo en la Academia[6]: Aristóteles, Crantor, Espeusipo y Jenócrates inician los comentarios más o menos amplios que continúan muchos estoicos, Epicuro, los Alejandrinos y los escépticos y que, después de Plutarco, han de proseguir hasta el s. XVII. Las razones de ese continuado interés son, sin duda, varias; entre ellas, al menos en los primeros comentaristas y críticos, destaca el deseo de resolver las propias oscuridades del tex-

---

[5] FERRARI, «Πρόνοια platonica e νόησις aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ y R. M.ª AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles,* Madrid, 1999, págs. 63-77, insiste en la lectura de índole predominantemente teológica de la que era objeto el *Timeo* en tiempos de Plutarco. Sobre ello se habían pronunciado ya H. DÖRRIE, «Der Platonismus in der Kultur und Geistgeschichte der früheren Kaiserzeit», en *Platonica Minora,* Múnich, 1976, págs. 166-210; DONINI, «Plutarco e la rinascita del platonismo», en G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica,* Vol. I, tomo 3, Roma, 1994, págs. 35-60.

[6] Aristóteles publicó su diálogo *Sobre la filosofía,* en el que criticaba la exposición platónica de la generación del mundo, en vida de Platón. No hace más que iniciar el debate, porque en el *Acerca del cielo* I 9, 279b32 ss., critica a los discípulos que, rechazando la tesis de la generación del mundo en el tiempo, intentaban justificar el que Platón hablara de ello aduciendo «motivos didácticos».

to platónico[7]. En efecto, el discurso de Timeo va dirigido a unos interlocutores familiarizados con los métodos de la ciencia[8], a los que basta una alusión para tener presente una teoría, al corriente de los recientes progresos de las matemáticas, acostumbrados a un vocabulario que difiere, porque también difiere el tema, del que solemos encontrar en el conjunto de los diálogos. Las disparidades entre las interpretaciones de Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates, asiduos todos ellos de la Academia, nos impiden acudir al recurso fácil de nuestra ignorancia de las «doctrinas no escritas» para justificar las diferencias; dado que los discípulos directos discrepan sobre la interpretación del *Timeo*, la ambigüedad habrá de ser atribuida al propio diálogo, que, por lo demás, ha seguido y sigue suscitando interpretaciones dispares e, incluso, contradictorias entre los comentaristas e intérpretes. Esas ambigüedades sustentan interpretaciones diferentes, de modo que este diálogo confirma la tesis básica de la Teoría de la Recepción y no sería exagerado decir que cada lector del *Timeo* ha leído un diálogo diferente.

Al mismo tiempo, todas esas posibles lecturas[9] han ido adhiriendo al texto inicial de Platón, contribuyendo involuntariamente a hacer más opaco todavía un texto de por sí oscuro; por eso, en su aspiración de explicar la que él entiende

---

[7] Sobre las oscuridades de los textos filosóficos, sus variedades y su caracter voluntario, véase J. Barnes, «Metacommentary», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 10, 1992, 267-281. No obstante, las oscuridades de Platón, especialmente en el *Timeo*, suelen atribuirse a las dificultades de la materia tratada.

[8] *Timeo* 53c.

[9] El estudio sistemático de las mismas, tanto antiguas como modernas y contemporáneas, ha sido realizado por L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du* Timée de *Platon*, Sankt Augustin 1994[2]. Para las primeras véase también, M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen* Timaios *nach den antiken Interpreten*, I, Leiden 1976.

como auténtica doctrina platónica, Plutarco se ve obligado a empezar por apartar ese lastre que hace pantalla y nubla el acceso directo a la misma. En esos casos rechaza el recurso de ocultar la dificultad en «razones expositivas», «didácticas», etc. y la destaca con trazo grueso, convencido de que su lectura es más adecuada y, sobre todo, más *fiel* que la de los que «estudian a Platón asustados y pidiendo socorro» o los que lo toman como pretexto o cobertura de sus propios planteamientos[10].

Lo primero que habrá de destacarse, pues, es esa voluntad de fidelidad[11]. Frente a Jenócrates y a Crantor y a los seguidores de uno y otro, a todos los cuales acusa por igual en 1013B haberse «desviado totalmente de la opinión de Platón», Plutarco parece haber tomado a cuenta propia la advertencia que él mismo predica en la primera *Cuestión*[12]

> lo mismo que si el aire en los oídos no está tranquilo y libre de voz propia, sino lleno de ecos y de zumbidos, no se capta con precisión lo dicho, así también si algo, desde dentro, perturba con el estrépito de su réplica al elemento que juzga los argumentos filosóficos, será difícil comprender lo dicho desde fuera.

Por eso parece adoptar la actitud de ese filólogo cuya necesidad puede percibirse en el pasaje del *Fedro* en el que Pla-

[10] *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* 1013D-E y 1013B.

[11] «Non sempre Plutarco fu più amico della verità che di Platone» dice A. M. Baattegazzore, «L'atteggiamento di Plutarco verso le scienze», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze,* Génova 1992, págs. 19-49, concretamente, págs. 32-33, actitud que ejemplifica con la exégesis del *Timeo* y califica a nuestro autor de «fedele a oltranza a Platone». Sin embargo hemos de ver que, pese a su sincera voluntad de fidelidad, también Plutarco altera el texto platónico para hacerle decir lo que él querría que dijera.

[12] 1000B-C.

tón constata que el texto escrito requiere la constante ayuda y protección de su padre frente a las manipulaciones de unos y otros. Como ese filólogo implícito, Plutarco rompe una lanza en su *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* para que la doctrina del maestro se difunda sin mutilaciones ni excrecencias. De este modo, su fidelidad revierte en respeto a la literalidad de lo dicho y se refleja en las constantes citas de otros pasajes de los diálogos en los que cede la palabra al filósofo para que al oírlo en sus propias palabras se conjure el riesgo tergiversar su pensamiento.

Fidelidad a la doctrina y lectura literal podrían sugerir adhesión mimética, incapaz de desarrollar demostraciones originales propias[13]. No es esa la actitud de Plutarco. Tiene su propia opinión sobre una serie de puntos fundamentales, por ejemplo, la famosa *anánkē*, que le permite resolver el difícil problema de la causa y origen del mal, aunque, por sostenerla, pudo incurrir en la misma conducta que critica[14]. Vemos, en efecto, que algunas de esas abrumadoras citas se interrumpen a veces antes de llegar al punto en que las palabras de Platón podrían arruinar la tesis de Plutarco, como ocurre en *Leyes* 896D-E a propósito del «alma perversa»,

---

[13] Para H. Cherniss, en su introducción al *De animae procreatione in Timaeo*, en *Plutarch's Moralia*, XIII, 1, págs. 135-136, la interpretación «literal» que hace Plutarco de la creación del alma y del mundo en el *Timeo* no es consecuencia de la lectura literal del diálogo, sino al revés, son la teología y la teodicea de Plutarco las que exigen esa lectura literal. Ya antes, la relación de este tratado con la teología de Plutarco había sido establecida por D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, París, 1969, págs. 139-142, especialmente, pág. 287. En el mismo sentido abunda Froidefond, *loc. cit.*

[14] Cf. mi intervención en el V Congreso Internacional de la I. P. S. Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999, «Plutarco ante el problema del mal en Platón», en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M.ª Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 1999, págs. 333-342.

etc.[15]. Llegamos así a una señalada característica del método exegético plutarqueo que, como oportunamente ha indicado F. Casadesús[16], «bajo la apariencia de un comentario explicativo, introduce ligeras modificaciones, que acaban conformando un nuevo modo de entender el *Timeo*».

Otras dificultades proceden del vocabulario. A pesar de su voluntad de precisión y claridad, Platón no disponía del repertorio terminológico que su tema requería y tuvo que acudir a los medios a su alcance para conseguir expresar su pensamiento, especialmente a metáforas varias para un mismo objeto que, por ser metáforas y por su variedad, no pueden dejar de crear ambigüedad[17]. Buen ejemplo de ello tenemos en el nuevo elemento necesario para la generación del cuerpo del mundo que es designado como «receptáculo» o «nodriza» —adaptación de un término habitual que es vaciado de su significado y dotado de otro nuevo—, pero ese mismo nuevo elemento es también llamado *chṓra,* aunque esta *chṓra* del *Timeo* no es «extensión de tierra», «región» o «país», «emplazamiento», etc., sino algo semejante al *ek-*

---

[15] La mutilación procede a la inversa, omitiendo las palabras inmediatamente anteriores, en la cita de *Político* 273b porque la mención a «la parte corpórea de la mezcla» no le hubiera permitido identificar «el aspecto congénito de su antigua naturaleza» con el alma precósmica. Sobre esta manipulación del texto para adecuarlo a la exégesis sostenida, véase Ferrari, «Struttura e funzione», pág. 548 e «Introduzione», en F. Ferrari y L. Baldi, *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo,* Nápoles, 2002, págs. 18-20.

[16] «Comentarios plutarqueos sobre la creación del mundo en el *Timeo* de Platón», en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M.ª Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles,* ob. cit., págs. 247-260, especialmente, pág, 249.

[17] Sobre los reproches que por usar metáforas poéticas dirige Aristóteles a Platón, véase M. Dixsaut, «D'un antiplatonisme à l'autre», en M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon.* I, *Le platonisme dévoilé,* París, 1993, págs. 9-25, concretamente, págs. 11-12.

mageîon, cera blanda en la que se imprime un sello, a pesar de lo cual conserva de su valor normal una imprecisa relación con lo espacial que me inclina a entender esa enigmática *chôra* como aquello que asegura las condiciones de la espacialidad. Otras veces Platón ha utilizado un término preciso, pero los siglos lo han hecho caer en desuso y han ido imponiendo otro. Plutarco es consciente de este problema, que resuelve aclarando el alcance del término utilizado por Platón y advirtiendo en qué precisas condiciones puede ser sustituido por la palabra moderna que se ha impuesto en el uso. Otros casos son más escurridizos, porque se ha mantenido el significante del término platónico, pero el significado ha podido variar en función de las modulaciones impuestas por los filósofos y escuelas que han ido ejerciendo su actividad en los siglos que median entre Platón y Plutarco[18]. Este problema nos muestra todas sus aristas con respecto al término *ousía* que muchos traductores de Platón evitan verter por *substancia* o *esencia* porque en el uso filosófico de estos términos pesan decididamente las precisiones derivadas de su empleo por parte de Aristóteles, pero cuyas connotaciones pueden estar más o menos presentes en el uso del mismo por Plutarco, incluso cuando está citando a Platón[19].

Al margen de los puntos comunes a las *Cuestiones platónicas* y al tratado *Sobre la generación del alma,* hay un aspecto omnipresente en ambos escritos: diga lo que diga Platón, Plutarco se esfuerza en argumentar de modo que la

---

[18] Un problema similar acerca del término *historia* en *La desaparición de los oráculos* se ha planteado P.-L. Donini en «Problemi del pensiero scientifico a Roma: il primo e il secondo secolo d. C.» en G. Giannantoni y M. Vegetti (eds.), *La scienza ellenistica,* Nápoles, 1984, págs. 334-375.

[19] Por eso, pretendiendo traducir a Plutarco, he optado por *esencia.*

conclusión confirme que llevaba razón. Esta actitud, tan diferente de la que trasluce en las críticas de los primeros académicos, y que, como bien dice W. Burkert[20], es compartida por la mayoría de los platonistas antiguos o modernos, es, en el caso de Plutarco, un nuevo testimonio de su indiscutible sentimiento de fidelidad al filósofo que eligió como maestro. Siendo este objetivo fundamental en su exégesis del pensamiento platónico es fácil comprender el interés que pone en desmontar las acusaciones de inconsistencia que se han formulado contra Platón, bien por sostener tesis contrapuestas en distintos pasajes de los diálogos, bien por adoptar actitudes diferentes en el conjunto de su filosofía. F. Ferrari[21] ha estudiado los procedimientos a los que solían recurrir los platónicos y, con ellos, Plutarco, para negar validez a dichas acusaciones.

Traducción y notas

Por su propia naturaleza, cada uno de los tratados reunidos en este tomo pertenece a un género distinto. De las características de los *zētēmata*, de las fórmulas que alternan para plantear la cuestión, de las que van introduciendo las posibles soluciones, de la jerarquización de las mismas, se ha de tratar en la introducción a las *Cuestiones platónicas*. En cuanto a la introducción del epítome, lo poco que hay que decir desde el punto de vista formal es que tiene el tono desangelado y seco de unos apuntes mal tomados y, por supuesto, sin pretensiones estilísticas. Mayor interés tiene el

[20] *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. ingl., Cambridge-Mas., 1972, pág. 323, n. 7: «It seemed self-evident to the Platonist that Plato knew all the correct answers, at least to any important question».

[21] «Struttura e funzione», págs. 538- 549.

Sobre la generación del alma en el «Timeo», que, en realidad, es un híbrido de carta familiar y de lo que hoy llamaríamos artículo científico; del primer aspecto derivan expresiones, fórmulas y recursos como interpelaciones a los destinatarios[22] que, en alguna medida nos aproximan a la lengua coloquial de la *élite* intelectual, una lengua que pudiera ser el paralelo a finales del s. I y principios del s. II d. C. de lo que es la de los diálogos platónicos en el s. IV a. C. Por su parte, el contenido científico impone un determinado modo de desarrollar los argumentos[23] y, sobre todo, un vocabulario técnico cuya precisión se paga con la merma de libertad en el uso de recursos literarios. Todo esto es lo que la traducción presente ha intentado reflejar.

Las numerosas notas aclaratorias que exigen unos textos de esta índole se justifican en las propias dificultades de los temas tratados en las *Cuestiones platonicas* y en el *Sobre la generación del alma en el «Timeo»,* puesto que en ambos casos estamos ante debates de tesis filosóficas o científicas con las que no todos los lectores han de estar necesariamente familiarizados. Intentando centrar un poco mejor la cuestión, el primer problema que se nos plantea es el de las referencias a los pasajes de los diálogos platónicos citados por Plutarco o a las obras de los demás filósofos aludidos; otras notas recogen las referencias a otros pasajes del corpus pla-

---

[22] Estas interpelaciones al destinatario aparecen también en escritos plutarqueos de otro tipo, incluso en las *Vidas.*

[23] Buen ejemplo de ello tenemos en las dicotomías que nos ha impuesto el esquema de la primera parte y en la gradación de los argumentos parciales en la segunda del *Sobre la generación del alma en el «Timeo»:* primero los números; después, por un lado, sus propiedades en la suma con la comprobación de las mismas en la escala diatónica y en las relaciones astronómicas; por otro, sus propiedades en la multiplicación, a lo cual pertenecen las demostraciones gráficas, después, como en el caso anterior, las comprobaciones en las escala musical y en las relaciones astronómicas.

tónico relativos al mismo punto —o susceptibles de aclararlo— tanto si confirman como si invalidan la tesis del polígrafo. Del mismo modo han sido recogidas las referencias a otros pasajes del corpus plutarqueo que puedan confirmar, matizar o aclarar lo que sostiene en un pasaje concreto. Otro bloque de notas procede de la bibliografía generada en torno al pensamiento y a los escritos platónicos, que es inmensa, empezando ya, como se ha indicado anteriormente, en vida de Platón para continuar hasta nuestros días. Con respecto a los antiguos hemos recogido el máximo posible —en lo que reconozco agradecida mi deuda, especialmente, con H. Cherniss— de las referencias a las opiniones que pudo conocer Plutarco y, salvo que sean nuestros transmisores de los planteamientos pitagóricos o arrojen especial luz, he prescindido de los posteriores.

En cuanto a la bibliografía moderna sobre Platón y sobre Plutarco, era inevitable renunciar a toda pretensión de ser, no digo ya exhaustiva, sino de citar todas las obras realmente importantes. Aquí me he limitado a citar en nota, de entre las que he manejado, las que me han servido para ver las cosas más claras.

Al margen de las notas relativas a los aspectos antes mencionados hay otras referidas a los filósofos y matemáticos citados por Plutarco, sobre los que se dan unas mínimas indicaciones.

Por último hay otras notas más cuyo objetivo es dejar constancia de la lección preferida cuando nos apartamos de la edición de C. Hubert-H. Drexler, en la que se basa esta traducción.

M.ª Ángeles Durán López

CUESTIONES PLATÓNICAS

INTRODUCCIÓN

Encontramos los primeros usos de *zētḗmata* como término técnico en el marco de la explicación de los poemas homéricos; se aplica a la exposición de una dificultad en la interpretación de una palabra o un verso, seguida de una propuesta de solución. Después, el modelo se aplicó a pasajes de otros autores, a anécdotas, etc., como las que se tratan en el *Banquete de los Siete Sabios* o como las que Plutarco recoge en sus *Charlas de sobremesa*. En efecto, según dice él mismo [1], eran especialmente adecuadas para esas ocasiones. En esas reuniones vió H. Dörrie [2] el portillo por el cual los temas filosóficos, si bien con un enfoque divulgativo, consiguieron introducirse en los *zētḗmata,* género que, a su juicio, corresponde en principio, a la filología. El planteamiento de Dörrie ha sido criticado[3] porque su oposición entre *filosofía* y *filología* no

[1] Cf. *Charlas* 614A-E y 686B-D.

[2] *Porphyrios' «Symmikta Zetemata». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten,* Múnich 1959, págs. 1-4.

[3] Cf. J. Opsomer, «Ζητήματα: structure et argumentation dans les *Quaestiones platonicae'*, en J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo Pardo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales,* Madrid, 1996, págs. 71-83, con amplias referencias bibliográficas.

responde al uso documentado en Plutarco[4] ni es general entre sus contemporáneos. De hecho, Plutarco consideraba el conjunto de las *Charlas de sobremesa* como práctica de la filosofía[5] y, con más razón aún, debía atribuir carácter filosófico a las *Cuestiones platónicas*.

Las *Cuestiones platónicas* son una colección de diez pequeños comentarios a puntos concretos del pensamiento platónico, que pueden centrarse en un sólo pasaje o enlazar varios, intentando explicar unos por otros, —por ejemplo, en la *Cuestión* III acude al *Timeo* para explicar *República* 509d-511e—. Plutarco no aborda en ellas aspectos esenciales, como hace en el tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* sino «curiosidades» marginales sobre detalles que Platón no estimó oportuno desarrollar en sus pormenores, expresiones metafóricas cuyo simbolismo se intenta desvelar, etc. Plutarco se inscribe con ello en una larga tradición de la que da testimonio cuando alude, para aceptarlas o rechazarlas, a las soluciones propuestas por unos u otros en las discusiones que continúan las que tenían lugar en la Academia y que se hacen aún más vivas después de la muerte de Platón.

El ya aludido carácter puntual de los temas tratados, es común a otros tipos de escritos plutarqueos, las *Charlas de sobremesa,* por un lado, y las diferentes *Aitíai* —*Cuestiones romanas, Cuestiones griegas* y *Cuestiones sobre la naturaleza*—, por otro. En todos ellos es posible ver la huella de notas o apuntes tomados al hilo de sus lecturas —los *hypomnḗmata* a los que alude en el *Sobre la paz del alma* 464F— que Plutarco selecciona y utiliza variamente al introducirlos en sus diferentes escritos. No obstante, lo que tenemos en las *Cuestiones platónicas* no es el material doxográfico de los *hypomnḗmata* en bruto, previo a la menor elaboración con vistas a su publicación, porque, aunque el conjunto de esta obra carece de los elementos de contextualización que en el *Banquete de los Siete Sabios* o en las *Charlas de sobremesa* se en-

[4] *Sobre las contradicciones de los estoicos* 1046D y F, *Sobre las nociones comunes contra los estoicos* 1078E y 1084D.

[5] Cf. P.-L. Donini, «I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze,* ob. cit., pág. 116.

cargan de sugerir que esas conversaciones tienen lugar en una reunión concreta, en la que intervienen unos interlocutores concretos, que sostienen tesis concretas y determinadas, etc., obedece a un tipo de composición cuyas características fueron estudiadas por A. Gudeman[6] y, posteriormente, por F. Romano[7] y por J. Opsomer. Más difícil resulta distinguir los *zētḗmata* y las *aitíai* cuyos parecidos se suelen justificar en su común origen en las anotaciones de Aristóteles y su Escuela. Estudiando el uso de ambos términos en Plutarco, J. Boulogne[8] ha constatado que el queronense prefiere utilizar *zētḗmata* para las dificultades que suscitan las afirmaciones de poetas o filósofos y, en cambio, prefiere el término *aitía* cuando el problema que quiere plantear es la determinación de las causas de hechos observados. Para Opsomer, en cambio, la clave del uso de *zētḗmata* reside en la relación de la cuestión propuesta con un pasaje concreto y en su aspecto estrictamente exegético.

Frente a los escritos afines de tipo simposíaco, las *Cuestiones platónicas* carecen de introducción —los manuscritos que contienen la obra entera, X, J, g, E, B, ε, n advierten «no se encontró el principio»— y de conclusión, que confieran algún tipo de unidad a esos diez[9] breves comentarios yuxtapuestos sin que fórmula alguna permita vislumbrar el motivo de la selección o del modo de ordenarlos. En efecto, el único común denominador es que el tema sometido a discusión es tratado, o simplemente aludido, en alguno de los diálogos de Platón. No obstante, es perceptible el especial relieve que en esta selección de temas platónicos se concede al *Timeo*.

---

[6] Λύσεις, *RE*, 1927, col. 2511, 1 - 2529, 1. 34.

[7] F. Romano, «Le Questione platoniche di Plutarco di Cheronea», *Sophia* 33 (1965), 116-131.

[8] J. Boulogne, «Les *Questions Romaines* de Plutarque», *ANRW* II, 33. 6, 1992, pág. 4683.

[9] No parece que sea casual el que las *Cuestiones platónicas* sean precisamente diez porque en el libro IX de las *Charlas de sobremesa* (736C) Plutarco se justifica por haberse pasado del «habitual diez», número de *Cuestiones* que, efectivamente, incluye en cada uno de los demás.

Desde el punto de vista de la forma cada una de las *Cuestiones platónicas* consiste en una pregunta formulada de un modo impersonal para la que se proponen dos o más respuestas [10]. Tanto las preguntas como las respuestas son introducidas por una serie de fórmulas alternantes; son igualmente formularias las expresiones que permiten pasar a otra posible respuesta, destacando en este apartado, las fórmulas que responden al tipo *skópei mḗ, hóra dè mḗ* y similares con las que Plutarco quiere llamar la atención sobre la respuesta que, a su juicio, resuelve la cuestión o, por lo menos, una de las cuestiones abordadas en el proceso de la argumentación.

Hay, sin embargo, *Cuestiones* que, realmente, quedan sin solución: esto ocurre, como veremos, en la primera; más llamativo aún es el caso de la VI que, a pesar de la jerarquización evidente entre las dos alternativas propuestas, omite la esperada síntesis, posiblemente, como apunta J. Opsomer [11], porque Plutarco había creado artificialmente el dilema que plantea.

Con respecto al contenido, podemos agrupar, por un lado, las *Cuestiones* que intentan zanjar la polémica acerca de la interpretación de algún aspecto del pensamiento platónico. Son interesantes tanto por darnos un testimonio vivo de las distintas y, con frecuencia, contradictorias corrientes de opinión que han surgido entre los *platónicos*, como por permitirnos captar en qué medida nacen esas discusiones del *parti pris* de unos y otros y en qué medida derivan de oscuridades o ambigüedades del texto platónico. O ambas cosas a la vez, como nos ocurre en la *Cuestión* IV, en la que Plutarco saca partido de la somera exposición platónica sobre el mal, para dar paso a la misma teoría que como interpretación personal desarrolla en *Sobre la generación del alma*.

La *Cuestión* III tiene origen en un problema de crítica textual: en *República* 509e el manuscrito de Plutarco pone *ánisa,* lectura frente a la cual caben las variantes *an'ísa* o *an ísa;* nuestro autor

---

[10] En este esquema podría verse un reflejo del *in utramque partem disputare* que según CICERÓN, *Of.* 2, 7-8, había adoptado la Academia con Arcesilao como medio de aproximación a un mejor conocimiento.

[11] Ζητήματα, pág. 79.

va a justificar la de su manuscrito por razones ideológicas [12]. Este primer motivo, en el que el problema puramente filológico es subordinado a sus consecuencias filosóficas [13], le permite completar el argumento en un aspecto que Platón no estimó necesario plantear —¿qué segmento es mayor?— y cabe la duda sobre qué fue primero en el alma de Plutarco, si el problema de lectura o el apostar por la mayor extensión del segmento de lo inteligible [14]; en todo caso, este último extremo, con un suave cambio de tema, le va a permitir dar una respuesta personal, no la platónica, a una cuestión distinta de la que se planteaba inicialmente: ¿cómo es que, estando tanto los humanos como el Universo constituidos de cuerpo y alma, son los unos mortales y no el otro? Tras esto, volviendo a Platón, da, al parecer, de lado a la pregunta inicial y, apoyándose en una alusión a la Escala de Diotima, cierra su comentario con una exhortación a emprender la ascención dialéctica. Sin embargo,

---

[12] Contra la opinión de DÖRRIE, «Formula analogiae: an Exploration of a Theme in Hellenistic and Imperial Platonism», en H. J. BLUMENTHAL y R. A. MARKUS (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, Londres, 1981, págs. 40-41, quien sostiene que Plutarco defiende aquí la variante *ánisa*, frente a las otras posibles, comparto las de F. ROMANO, *loc. cit.* pág. 123, J. DILLON, «Tampering with the Timaeus: Ideological Emendations in Plato, with Special Reference to the Timaeus», *American Journal of Philology* 110 (1989), 51-52 y OPSOMER, Ζητήματα, pág. 80, n. 38, de acuerdo con la cual Plutarco intentó explicar la lectura *ánisa* de su manuscrito.

[13] En verdad, no proceden de otro modo los estudiosos que en la actualidad siguen interviniendo en la polémica filológica suscitada por la ambigüedad del texto; la lectura que más adeptos tiene hoy es, precisamente, la defendida por Plutarco; también las razones aducidas para justificarla son básicamente las mismas que nuestro autor discute en esta *Cuestión*. Para más detalles véase E. CHAMBRY, *Platon. Oeuvres complètes. T. VII, 1ª partie, La République*, París, 1933, [reprint., 1975⁸], pág. 140, n. 2.

[14] Aunque, frente a quienes consideran que esta discusión carece de inportancia, C. SCHOPPE, *Plutarchs Interpretation des Ideenlehre Platons*, Münster-Hamburgo, 1994, pág. 19, sostiene que Plutarco no emplea *meîzon* en el sentido de «cuantitativamente mayor», sino de «ontológicamente más importante», el desarrollo del argumento de Plutarco apunta, en mi opinión, a una mayor extensión, en sentido habitual.

la claúsula final, cita literal de la frase con la que Diotima culmina su famosa Escala, sugiere en este nuevo contexto que ese «piélago de belleza» que es la Belleza en sí, no sólo es algo más real, más auténtico y más puro, como en el *Banquete* platónico, sino también más extenso que las múltiples y mezquinas bellezas de los cuerpos, los saberes y las actividades de nuestro mundo cotidiano[15].

Cabe pensar que también la *Cuestión* VIII tenga su origen en las implicaciones filosóficas que derivan de problemas de crítica textual: en *Timeo* 40c el manuscrito de Plutarco, como la mayoría, daba *illoménēn*, «girando», lectura que es, asimismo, la que conocía Aristóteles; pero esta lectura contradice la tesis de la inmovilidad de la Tierra que Platón demostraba en *Fedón* 99b y que parece sustentar la representación de la Tierra en *Fedro* 246e-247a. Como quiera que esa tesis había quedado superada, Plutarco sugiere la posibilidad de que en su vejez el propio Platón hubiera concebido, junto al movimiento de rotación, el de traslación de la Tierra. Con todo, el eventual cambio de opinión de Platón no resuelve la contradicción que Plutarco quiere eliminar. El modo más sencillo de obviar el problema sería introducir una enmienda en *Timeo* 42d sustituyendo el genitivo por un dativo que, en vez de «las almas fueron sembradas en la Tierra, en la Luna y en todos los demás instrumentos del tiempo», nos permitiera leer «en el tiempo las almas fueron implantadas en los adecuados cuerpos instrumentales». Pero Plutarco rechaza esta solución de comodidad, porque no es ésta la única ocasión en la que Platón se refiere en el *Timeo* a los astros como «instrumentos del tiempo»; rechaza igualmente la interpretación puramente física según la cual

> la Tierra es instrumento del tiempo, ya que no se mueve como los astros, sino que al permanecer girando siempre en el mis-

[15] Tal vez sea posible encontrar la clave de este desplazamiento interpretativo en las graves dificultades que supuso la Teoría de las Ideas para la Academia Antigua, no sólo en cuanto a la naturaleza de las mismas, sino también en cuanto a la participación en ellas de las cosas sensibles y, fundamentalmente, en cuanto a las relaciones de las Ideas entre sí.

> mo lugar sobre sí misma, proporciona a los que se trasladan ortos y ocasos con los que se definen las primeras medidas de los tiempos, los días y las noches».

Desbrozado así el camino de interpretaciones insuficientes, Plutarco empieza por hacernos cobrar conciencia de la verdadera clave del problema: no reside éste en ninguno de los extremos considerados hasta ahora, sino en nuestro modo de concebir el tiempo en el que pesan indebidamente las definiciones propuestas por Aristóteles, Espeusipo o los estoicos. Las múltiples dificultades que nos ha ido planteando el texto se disiparán cuanda hagamos el esfuerzo de entenderlo al modo platónico y veamos que

> el tiempo no es accidente ni contingencia de un eventual movimiento, sino causa, potencia y principio de la simetría que asegura la cohesión de todo lo que existe y de la organización cuyo movimiento regula la naturaleza del Universo, porque ésta está dotada de vida. Antes bien, por ser movimiento la propia organización y simetría son llamadas tiempo.

En grupo aparte hemos de incluir las *Cuestiones* en las que Plutarco intenta explicar el sentido de una metáfora, expresión, etc. Así ocurre en la *Cuestión* VI donde intenta explicar la afinidad de la naturaleza del «ala» del alma con lo divino o en la segunda «¿Por qué será que al dios supremo lo llamó padre y creador de todas las cosas?», que parece brindarle oportuno pretexto para insistir, contra Numenio en una idea propia[16] que defiende con ardor y que desarrolla con mayor detenimiento en *Sobre la generación del alma* 1041E: el dios es creador del Universo en cuanto que impone orden a la materia caótica, y padre del mismo porque «el alma no es sólo producto, sino también parte del dios y no se ha producido por obra suya, sino de él y a partir de él».

---

[16] Idea propia, no platónica, porque lo único que dice PLATÓN *(Tim.* 29e) es que el demiurgo quiso «que todo fuese parecido a él en la mayor medida posible». Sobre esta divergencia de Plutarco con respecto a lo que dice realmente Platón, cf. BRISSON, Op. cit, págs. 297-299.

En este mismo grupo incluiremos la primera *Cuestión* que, en primera lectura, puede darnos la impresión de tomar el texto como pretexto porque, si la entendemos literalmente, tiene su respuesta en el mismo diálogo, en el mismo pasaje, del que nace. En efecto, la pregunta que Plutarco formula «¿Cómo será que la divinidad le mandaba a Sócrates que ayudara a parir a otros, pero a él le prohibía procrear, como se dice en el *Teeteto?»* es contestada por el propio Sócrates en 149b: ninguna mujer apta para procrear es partera; sólo se dedican a este oficio las que ya no pueden ser madres. Pero Plutarco prescinde de la descripción de las cualidades requeridas para ejercer de comadrona y del proceder de estas mujeres —un clarísimo ejemplo de analogía técnica por medio del cual Sócrates da cuenta de su propia actividad— y pasa directamente a las conclusiones. La omisión de ese pasaje revela que a Plutarco no le interesa la respuesta propiamente dicha, sino que, sin metáforas ni mitos, quiere iluminar el término comparado, esto es, el talante crítico de Sócrates, su método de enseñanza, su oposición a la que practican los sofistas, etc. Los siglos que median entre Sócrates y Platón y el propio presente de Plutarco dejan sentir el peso de su erudición y de su tendencia al sincretismo, señaladas características que separan el mundo helenístico e imperial del mundo clásico, en la tentación de una solución

> si hay ciencia de lo verdadero y la verdad es una, no participa de ella menos que el que la encontró el que ha aprendido del que la encontró; pues recoge más el que no cree tener y recoge lo mejor de cada cual, del mismo modo que el que no ha engendrado adopta al mejor hijo

que no podrían compartir ni Sócrates ni Platón. El primero porque, como indica el frecuente final aporético de sus discusiones, prefiere a la respuesta la búsqueda de una respuesta; el segundo, en cuyos *Diálogos* toda definición *ex akoês,* es decir, toda definición debida a otro, conduce casi sin excepciones al fracaso, porque, consciente de que somos peregrinos en este mundo de inestabilidad y cambios, no deja de exhortarnos a andar el camino, a emprender e intentar culminar la ascensión dialéctica. Por eso, para

volver a la ortodoxia de la doctrina platónica, Plutarco se refugia con cierta brusquedad en la doctrina de la reminiscencia que, en verdad, implica un cambio de tema.

También da la impresión de tomar el texto como pretexto en la *Cuestión* V en la que se pregunta por qué Platon utiliza sólo figuras rectas en la construcción del mundo cuya descripción emprende en el *Timeo,* siendo así que también las hay redondas. Y no podemos suponer que se haya olvidado de ellas, porque cita explícitamente la esfera. El argumento que desarrolla recuerda los que expusieron los sofistas Antifonte y Brisón intentando resolver el problema clásico de la cuadratura del círculo.

En otros casos Plutarco completa por su cuenta la explicación apuntada por Platón, como ocurre en la *Cuestión* VI a propósito de los fenómenos de impulsión.

Singular es, en mi opinión, el caso de la *Cuestión* X en la que Plutarco se pregunta por qué son *ónoma y rhêma* las únicas partes de la oración que menciona Platón e intenta justificar el proceder del admirado maestro; para ello acude a dos argumentos principales: las demás, o se pueden reducir a las anteriores como es concretamente el caso del pronombre, que «es a todas luces un género nominal», o el «llamado participio, que es amalgama de verbo y nombre». O son superfluas, como demuestra acerca del artículo por su ausencia en latín, esa lengua «que ahora utiliza casi todo el mundo» y su escasísima presencia en Homero, o para las preposiciones por su menor uso en latín que en griego. Pasando a argumentos estilísticos encuentra, como el autor del tratado *De lo sublime,* la clave de la eficacia expresiva de un conocido pasaje de Demóstenes [17] en el asíndeton y, puesto que

> ningún ser vivo, ni instrumento, arma o cosa alguna puede llegar a ser, con la merma o pérdida de una parte propia, más hermoso, más eficaz o más agradable y, en cambio, el discurso tiene muchas veces más emoción y garra si se prescinde de las conjunciones», se deduce fácilmente que éstas no son «parte

[17] Demóstenes, XXI, 72.

propia» de la oración, sino elementos unitivos y conectivos, «como la cola en los libros»...

Plutarco no podía ignorar, sin embargo, que todas esas otras partes de la oración eran ajenas a la reflexión platónica quien, como vemos en el *Crátilo,* el diálogo que dedica al tema de la lengua, no se interesa por las cuestiones gramaticales, sino, como diríamos hoy, lingüísticas —signo triangular o bifronte, teoría de la convención o tesis naturalista, la evolución lingüística, el debate sobre si es o no posible hablar en falso, etc.— que permitan precisar en qué condiciones y con qué restricciones puede ser efectivamente la lengua el *órganon didaskalikòn kaì diakritikòn tês ousías* que en dicho diálogo se postula[18]. Al margen de otras muchas observaciones lingüísticas salpicadas por los diálogos, la otra gran aportación de Platón es la discriminación de los valores existencial y copulativo del verbo *ser* laboriosamente alcanzada en el *Sofista,* discusión en la que se definen funcionalmente[19] *ónoma* y *rhêma,* los términos que constituyen el punto del que parte Plutarco. Y, sin embargo, si leemos con atención este pasaje básico de *Sofista* 262c podremos constatar, lo mismo que en *Crátilo* 425a, que Platón no pretende hablar de gramática, sino del discurso como pensamiento verbalizado.

Esto nos devuelve a terreno conocido, porque, como es sabido, la importante contribución de Platón y Aristóteles al estudio de la lengua no se distingue todavía de la Lógica y no vamos a contar con estudios sistemáticos de la lengua hasta época helenística. Como contrapartida los escritos de Aristóteles que tratan de la lengua —*Categorías, Sobre la interpretación, Tópicos, Retórica y Poética*— inducen a pensar que el conocimiento de la misma que se tenía en Grecia en tiempos de Platón era mucho mayor que lo

[18] Para más detalles, véase M.ª Á. DURÁN, «Concepto platónico del signo [lingüístico]», *REL* 18, 1 (1988), 129-148.

[19] Ambos términos aparecen juntos también en *Crátilo* 431b-e, *Teeteto* 206d y *Cartas* VII 342b y 343b, pero no son objeto de explicación.

que los textos reflejan[20]. Siendo así las cosas, Plutarco puede pretender que sus lectores admitan que Platón prescindió de las demás partes de la oración que menciona Aristóteles en su *Poética* por considerarlas superfluas y nosotros podemos pensar que lo que estimó superfluo fue el ocuparse de esos temas.

TABLA DE VARIANTES TEXTUALES

	HUBERT	NOSOTROS
1001A (5)	ποίησις	γένεσις E ε B n
1001A (6)	πεποίηται	γέγονεν Mss.
1001A (7)	ποίησις	γένεσις Mss.
1005F (2)	† ἵεται	ἵεται a A g B VOSS. 16 BONON. 3635 *Escorial* T-11-5 *(ex* H. CHERNISS)
1006A (9)	ὁμοι⟨οπαθεῖς αἱ κινήσεις ποι⟩οῦσι	ὁμοιοῦσι Mss.
1007C (11)	† ἐπικλύσασα ὃ ἐν χρόᾳ	ἐπικλύσασα ὃ ἐν χρόᾳ Mss.
1009A (9)	καὶ ὁσίας	συμμετρίας BECCHI.
1009B (11)	† Μηθὲν	μεθεῖναι H. CHERNISS.
1010D (1)	λέγειν ὁρῶ μέλλω † νῦν	λέγειν ὁρῶν μέλλω ⟨ᾧ⟩ νῦν (⟨ᾧ⟩ WYTTENBACH)
1010D (7)	δεομένοις	μὴ δεομένοις Mss.
1011B (10)	ποιεῖ τι καὶ πάσχει	ποιεῖ τι καὶ παχνοῖ

M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ

[20] Cf. A. A. LONG, «Théories du langage», en J. BRUNSCHWIG y G. LLOYD con la colabaración de M. PELLEGRIN (eds.), *Le savoir Grec. Dictionnaire critique*, París, 1996, pág. 559.

CUESTIÓN I

1. ¿Cómo será que la divinidad le mandaba a Sócrates que ayudara a parir a otros[1], pero a él le prohibía procrear, como se dice en el *Teeteto*[2]? Porque lo que es entre chanzas
D y bromas[3] nunca habría nombrado a la divinidad. Por lo demás, en el *Teeteto* le atribuye[4] a Sócrates muchas expresiones arrogantes e insolentes, entre las cuales se encuentra incluso la siguiente[5]: «Y es que, mi extraordinario amigo, son en verdad muchos los que se irritan tanto conmigo que realmente me morderían[6] cuando les quito alguna bobada; y no se imaginan que lo hago con buena intención, porque

---

[1] La expresión de Plutarco da por supuesto que el lector recuerda el *parto viril* del que habla Sócrates en *Teeteto* 150c, cuando compara su mayeútica con la actividad de su madre, que era comadrona. Toda esta primera *Cuestión* juega con el doble sentido de la procreación en sentido propio y en el sentido figurado en el que PLATÓN nos dice en el *Fedro* que Theuth es el padre de las letras *(Fedro,* 275a) o que el discurso necesita constantemente la ayuda de su padre *(Fedro,* 275e), etc.

[2] *Teeteto* 150c. Frente al *maieúesthai* platónico, Plutarco ha puesto el contracto *maioûsthai.*

[3] La ironía era un modo de expresión característico de Sócrates, cf. *Apología* 37e-38a; *Gorgias* 399e; *Banquete* 216e.

[4] Sujeto, Platón.

[5] *Teeteto* 151e.

[6] Mantengo la lectura de los manuscritos, sin completar con el texto platónico.

distan de saber que ningún dios es malévolo para con los humanos; tampoco yo hago nada de eso con mala intención, lo que pasa es que de ningún modo me es lícito ni convenir en la mentira ni dejar en la sombra la verdad».

¿Será que a su propia naturaleza, en la idea de que era más crítica que fecunda[7], la llamó «dios», del mismo modo que dice Menandro[8] «pues nuestra mente es dios» y Heráclito[9] «el carácter de un hombre es su demon[10]», o fue un E motivo de veras divino y sobrehumano[11] el que guió a Só-

[7] La oposición refleja una imagen bipartita del alma que, más que la platónica, en la que se distinguen un elemento racional y otro no racional, parece responder a la aristotélica entre alma racional y alma vegetativa.

[8] *Frag.* 762 y 70 KOCK.

[9] *Frag.* B119 DK.

[10] Sobre los distintos tipos de *daímones* que encontramos en la Grecia arcaica, cf. E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, trad. esp., Madrid, 1960 y A. PÉREZ JIMÉNEZ & G. CRUZ ANDREOTTI (eds.) *Seres Intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo*, Málaga, 2000, especialmente las contribuciones de E. SUÁREZ DE LA TORRE, «La noción de *Daimon* en la Literatura de la Grecia Arcaica y Clásica», págs. 47-87 y J. DILLON, «Seres Intermedios en la tradición platónica tardía», págs. 89-117.

[11] Alusión al *daímōn* de Sócrates, esa voz que que lo frenaba ante determinadas acciones. A ella dedica PLUTARCO su tratado *Sobre el demon de Sócrates*. La concepción propiamente plutarquea de *daímōn*, sus deudas para con sus predecesores, especialmente Platón, y las sutiles modulaciones que constituyen su personal contribución al tema han dado lugar a una extensa bibliografía en la que cabe destacar los siguientes trabajos: P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque,* París, 1904; G. SOURY, *La démonologie de Plutarque,* París, 1942; G. MÉAUTIS, «Le mythe de Timarque», *Revue des Ét. Anc.* 52 (1950), 201-211; Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia,* París, 1977; F. E. BRENK, «A most strange doctrine. *Daimon* in Plutarch», *Class. Journal* 69 (1073), *In Mist Aparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives,* Leiden, 1977, «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *ANRW* II. 16.3, 1986, págs.

crates a este modo de practicar la filosofía que consistía en someter a prueba una y otra vez a los demás e ir purgándolos de vanidad, inconsistencia, presunción y del hecho de ser molestos primero para con ellos mismos y luego también para con los demás[12]? Porque se da el caso de que, como por casualidad, en aquel momento hubo en Grecia una oleada de sofistas y con ellos los jóvenes, que les pagaban mucho dinero[13], se fueron llenando de suficiencia y saber aparente, y ponían su ambición en rivalizar imitando sus juegos verbales y charlas insustanciales en sus discusiones, y, en cambio, no hacían el menor caso a lo honroso y útil. Por eso Sócrates, que utilizaba el método de la refutación como remedio purgativo[14], se iba granjeando su confianza al no de-

---

2068-2145; Índices II. 36.2, 1987, págs. 1283-1299; «An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia», *ib.* II. 36.1, 1987, págs. 248-349, Índices II. 36.2, 1987, págs. 1300-1322 y «Darkly Beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul», en S. Gersh y C. Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity, South Bend*, Indiana, 1982, *Christianity and Judaism in Antiquity* 8, págs. 39-60; R. M.ª Aguilar Fernández, *La noción de alma personal en Plutarco*, Madrid, 1980; P.-L. Donini, «Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d. C.», en E. Corsini y E. Costa (eds.), *L'autunno del diavolo*, Milán, 1990, págs. 37-50; J. Dillon, «Plutarch and the Separable Intellect», *Misticismo y Religiones Mistéricas*, ant. cit., págs. 35- 44; C. Moreschini, «¿Apuleyo mago o Apuleyus philosophus platonicus», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.), *Daimon, Páredros, Magos y Prácticas Mágicas en el Mundo Mediterráneo*, Madrid-Málaga, 2002, págs. 161-190.

[12] Eco de Plat., *Apología* 23c-24a, *Teeteto* 210c; cf. *Sofista* 230b-c.

[13] La concepción de la enseñanza como una *téchnē*, compartida por los sofistas y Sócrates, justifica la pretensión de los primeros a ser debidamente remunerados, provocando rivalidades entre ellos de las que Platón se burla en *Hipias ma.* 282b. Por lo demás, es sabido que Platón, como los aristócratas en general, critica tan agriamente la práctica de cobrar por enseñar como la *misthophoría* impuesta por Pericles *(Gorgias* 515c).

[14] Plat., *Sofista* 230c-e, 231b.

mostrar nada cuando examinaba a otros, y se los ganaba mejor al hacer como que buscaba la verdad con ellos sin sostener su propia opinión[15]. F

2. Además, el hecho de engendrar es un impedimento 1000A para un juicio de real provecho. En efecto, el cariño ciega acerca de lo querido[16], y de lo propio nada es tan querido como una opinión y un razonamiento por parte del que lo ha concebido. Y es que el reputado justísimo «reparto de los hijos»[17] es sumamente injusto con respecto a los razonamientos. En efecto, en aquello es menester escoger lo propio; en esto, en cambio, lo mejor, aunque sea ajeno[18]. Por ello el que ha engendrado opiniones propias[19] resulta peor juez que los demás con respecto a lo suyo, y, lo mismo que uno de los sabios dijo que los eleos podrían ser los mejores árbitros olímpicos con tal que no compitiera un solo eleo[20], así tampoco es justo que en las discusiones el que pretenda presidir y arbitrar como es debido aspire él mismo al premio B y compita con los que vaya a juzgar. De hecho, cada uno de

[15] PLAT., *Cármides* 165b, *Gorgias* 506a, *Cratilo* 384c, y PLUT., *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 72 A , *Contra Col.* 1117 D.

[16] PLAT., *Leyes.* 731d-e. Recurrente en PLUT.: *Distinguir a un adulador* 48E, *Cómo sacar provecho de los enemigos* 90A, 92E. De esta sentencia Plutarco hace partir una guirnalda de ejemplos cada vez más concretos.

[17] Frase proverbial.

[18] PLAT., *Fedón* 85c, *Filebo* 29a.

[19] Posible eco de PLAT., *República*, 330 c «Y es que, del mismo modo que los poetas quieren a sus poemas y los padres a sus hijos, de ese mismísimo modo los que han adquirido sus riquezas por sí mismos ponen su afán en ellas, porque es obra propia...» y de *Fedro* 275a: «Así tú ahora, como eres padre de las letras, les has atribuido por cariño el efecto contrario al que producen».

[20] PLUT., *Licurgo* 20, 6, *Máximas de reyes y generales* 190C-D, 215E-F. Ya antes HERÓDOTO, II, 160 y DIODORO SÍCULO, I, 95, 2.

los generales de los griegos, cuando votaron sobre las distinciones, consideró que él mismo había sido el mejor[21]; y no ha dejado de padecer eso ningún filósofo[22], excepto los que, como Sócrates, confiesan que no dicen nada suyo, los únicos, por cierto, que se revelan como jueces puros e incorruptibles de la verdad. En efecto, lo mismo que si el aire en los oídos no está tranquilo y libre de voz propia, sino lleno de ecos y de zumbidos[23], no se capta con precisión lo dicho, así también si algo, desde dentro, perturba con el estrépito de su réplica al elemento que juzga los argumentos filosófi-
c cos, será difícil comprender lo dicho desde fuera[24]; pues la propia e íntima opinión no está dispuesta a aceptar lo que sea discordante con ella, como testifican la mayoría de las escuelas filosóficas de las que la filosofía, en el mejor de los casos, puede sostener una, pero todas las demás siguen siendo creídas y batallando contra la verdad.

---

[21] Heródoto VIII, 125 y Plut., *Temístocles* 17, 120d, [Plut.], *Sobre la malevolencia de Heródoto* 871D-E. El premio fue para Temístocles a quién todos calificaron en segundo lugar. Esta anécdota puede estar en la base del *Certamen de las Amazonas* —posiblemente una ficción literaria— que refiere Plinio, XXXIV, 53: varios escultores famosos habían realizado estatuas de Amazonas para el Artemisio de Éfeso. Antes de conceder los premios se pidió a los propios artistas que dijeran cuál era la que, *detrás de la suya,* consideraban más hermosa.

[22] La censura a los filósofos dogmáticos que sostiene la comparación con la conducta de los generales después de Salamina puede incluir a la vez eco de Plat., *Filebo* 14b-c; recurrente en *Contradicciones de los estoicos* 1036B donde censura a los que combaten por la victoria y no por alcanzar la verdad.

[23] Cf. Diógenes de Apolonia, *Frag.* A 19 DK; Teofrasto, *Sobre los sentidos* 19 y 41.

[24] *Sobre el demon de Sócrates* 588D-E y 589C-D.

3. Más aún, si no es posible al humano ni comprender ni conocer nada[25], es natural que la divinidad le impidiera alumbrar vaciedades, patrañas e inconsistencias y que, en cambio, lo obligara a refutar a los demás cuando sostenían opiniones de esas características[26]; que no era escasa ayuda, sino la mayor el que el razonamiento intentara liberarlos del mayor de los males, el engaño[27] y la frivolidad:

ni siquiera a los Asclepíadas les concedió eso el dios[28]

porque la medicina de Sócrates no aspiraba a sanar el cuerpo, sino que era purificación[29] del alma llena de úlceras y corrupta[30]. Que si hay ciencia de lo verdadero y la verdad es una[31], no participa de ella menos que el que la encontró el D

[25] Escepticismo radical que Arcesilao atribuía también a Sócrates. Cf. PLUT., *Contradic. estoic.* 1036A y *Contra Col.* 1121F-1122A. Sobre esto, véase P. H. DE LACY, «Plutarch and the Academic Sceptics», *Class. Journ.* 49 (1953), 79-84.

[26] Cf. PLAT., *Teeteto* 151e y 160e-161a.

[27] Para Platón el peor mal que puede afligir al alma es la *amathía*, esto es, la falsa identificación de los valores. Plutarco, sin duda por estar hablando de los sofistas, ha preferido el término *apátē* que sugiere inmediatamente la teoría estética de Gorgias; Plutarco la generaliza, al menos en sus efectos, a todos los sofistas.

[28] TEOGNIS 432. Cf. ATENEO, 6.

[29] Plutarco ha escogido la palabra *katharmós* que nos hace evocar el poema de EMPÉDOCLES *Purificaciones*, un híbrido de pietismo órfico y de Filosofía de la Naturaleza jonia, tal vez para sugerir que también en Sócrates hay elementos místicos y racionalismo, aplicado ahora a la Ética. Sobre Sócrates, médico del hombre interior, cf. W. JAEGER, *Paideia*, trad. esp., México, 1957, págs 407-411; el paralelismo entre la medicina, que cura las enfermedades del cuerpo, y la sabiduría, que cura las afecciones del alma, se encuentra también en DEMÓCRITO, *Frag.* 31 DK. En la metáfora del alma llena de úlceras tenemos un eco clarísimo del mito del *Gorgias* (524e), que Plutarco conoce perfectamente.

[30] Cf. PLAT., *Gorgias* 480b y 524e-525a.

[31] Contra el relativismo sofístico.

que ha aprendido del que la encontró[32]; pues recoge más el que no cree tener[33] y recoge lo mejor de cada cual, del mismo modo que el que no ha engendrado adopta el mejor hijo.

4. Eso sin contar[34] que no merecía el menor esfuerzo lo demás —poemas, conocimientos, discursos de oradores y opiniones de sofistas— que su demon impidió a Sócrates alumbrar; en cambio, la única sabiduría que Sócrates consideraba tal, la relativa a lo divino y pensable[35] y que él llamaba erótica[36], esa no nace en los hombres ni es descubierta,
E sino que es reminiscencia[37]. Por eso, Sócrates no enseñaba nada, sino que provocando en los jóvenes dudas a modo de dolores de parto, los despertaba, los animaba y les ayudaba a dar a luz los pensamientos que se habían formado en

---

[32] La afirmación concuerda con un aspecto importante de la personalidad de Plutarco que, aunque no parece haber contribuido al progreso de los conocimientos científicos, está al tanto de los mismos y se muestra activamente comprometido en su divulgación. De acuerdo con la alternativa que Platón reitera en *Laques* 186e-187a, *Fedón* 85c, 99c, *Alcibíades* 106d, 109d-e, 110d, según la cual se alcanza el saber técnico por aprender de otro o por descubrimiento personal, esto no es necesariamente contradictorio con *Sobre cómo se debe escuchar* 48 B-D donde defiende la investigación que conduce a los descubrimientos. En cambio, para el superior nivel de la Ciencia Platón exige que cada cual emprenda por sí mismo la ascención dialéctica.

[33] Cf. Plut., *Sobre cómo se debe escuchar* 47D.

[34] En esta fórmula, cuya traducción literal sería «fíjate», encuentra J. Opsomer, Ζητήματα, pág. 78, la marca de la respuesta de Plutarco a la pregunta formulada y, con ello, la culminación de la *Cuestión*.

[35] La idea platónica, no socrática.

[36] Cf. Plat., *Banquete*, 204b, 210e-212a; *República* 409a, 490a-b, 501d, *Teeteto* 176c-d.

[37] Cf. Plut., *La desaparición de los oráculos* 422B-C. La doctrina de la reminiscencia es expuesta por Plat. en *Menón* 85d-86c, *Fedón* 72e-76e y *Fedro* 249a.

ellos[38]. Y a eso lo llamó oficio de comadrona[39], que no introduce conocimiento desde fuera, como pretenden los otros, en aquellos con los que tratan, sino que a los que tienen en sí uno propio aunque imperfecto, confuso y necesitado de alguien que lo críe y lo confirme, se lo ponen delante.

CUESTIÓN II

1. ¿Por qué será que al dios supremo lo llamó padre y creador de todas las cosas[40]? ¿Será porque es padre de los dioses —de los engendrados[41]— y de los humanos, como le dice Homero[42], pero artífice de los irracionales e inanimados? Pues, dado que no se ha nacido de la placenta[43], si- F

---

[38] Cf. PLAT., *Teeteto* 151a-b y 157c-d.

[39] Cf. PLAT., *Teeteto* 161e, 184a-b, 210b.

[40] PLAT., *Timeo* 28c; cf. 37c y 41a. En *Charlas de sobremesa* 718A, PLUTARCO altera el orden: *patéra kaì poieîn*. En nuestro texto ha sustituido el *toû pantós*, el Universo de Platón por *tôn pántōn*, «de todas las cosas», expresión que se utiliza también para el Universo. En opinión de F. FERRARI, «Dio: padre e artifice», ob. cit., págs. 395-409, frente a Numenio que refería los dos términos a entidades distintas, *padre* al dios supremo, identificado con el Bien y con el primer intelecto y *artífice* al intelecto demiúrgico, Plutarco atribuye ambos al único dios de su metafísica, que es, a la vez, principio ontológico y principio cosmológico.

[41] Cf. PLAT., *Timeo* 40d.

[42] «Padre de hombres y de dioses» es una fórmula que se aplica a Zeus doce veces en la *Ilíada* y tres en la *Odisea* .

[43] Pervive la teoría clásica —cf. ESQUILO, *Euménides* 657-661— según la cual la madre sólo es depositaria del feto; frente a ella Empédocles y Alcmeón de Crotona, ambos médicos y pensadores, Parménides y Demócrito y, en opinión de P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua,* Madrid, 1987, pág. 86, posiblemente también Anaxágoras, defienden la idea de que la semilla procede tanto de la mujer como del varón.

no del esperma, dice Crisipo[44] que es llamado padre el que propociona el esperma. ¿O usó la metáfora como solía y llamó a la causa padre del universo, lo mismo que en el *Banquete*[45] llama a Fedro «padre de los discursos sobre el
1001A amor», porque fue el que los propuso; y en el diálogo de su nombre[46] lo llama «el de hermosos hijos», porque él dio ocasión a que tuvieran lugar muchos e importantes argumentos filosóficos[47]? ¿O es diferente el padre del creador y el nacimiento del origen[48]?, pues lo mismo que lo engendrado ha empezado, precisamente con ello, a vivir[49], y no hay vuelta atrás, así también el que lo ha engendrado, precisamente con ello, lo ha hecho, porque el nacimiento es el empezar a vivir de un ser animado[50]; pero, mientras la obra producida se opone a su creador, sea éste albañil, tejedor, fabricante de liras o escultor, la vitalidad inicial le es suministrada al que ha sido engendrado por el que lo engendró[51] y conserva su naturaleza, como fragmento y parte que es del
B que lo engendró[52]. Puesto que, en verdad, el universo no se parece a los productos modelados o compuestos, sino que contiene en sí gran parte de vitalidad y de divinidad, que el dios derramó de sí mismo e incorporó en la materia[53], es na-

---

[44] Filósofo estoico del s. III a. C. SVF, *Frag.* 1158.

[45] *Banquete* 177d. Plutarco aplica aquí el principio hermeneútico *Platonem ex Platone saphēnízein* que utiliza masivamente en la primera parte del *Sobre la generación del alma* en el «Timeo»; sobre este principio, véase F. Ferrari, «Struttura e funzione», 535-538, con bibliografía y paralelos.

[46] Plat., *Fedro* 261a.

[47] *Fedro* 242a-b.

[48] De acuerdo con los Mss. E, B, ε, n.

[49] De acuerdo con los Mss.

[50] Cf. Plat., *Banquete* 196e-197a; 205b-c.

[51] Cf. Plut., *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* 559D.

[52] Cf. Plut., *Sobre el refrenamiento de la ira* 462F.

[53] Cf. Plut., *Charlas* 718A. La creencia de que el Universo es divino y de que el alma humana —o parte de ella— es de la misma sustancia que

tural que lo llame a la vez padre del Universo, porque éste es un ser vivo, y creador.

2. Siendo esto fundamentalmente concorde con la opinión de Platón, has de considerar atentamente si también merece ser creída esa otra conocida afirmación de que, siendo dos los elementos de los que está constituido el Universo, cuerpo y alma[54], al primero no lo engendró el dios, sino que, dada la materia, le dio forma y la ajustó[55], sometiéndo y definiendo lo ilimitado con los límites[56] y figuras apropiados[57]. En cambio el alma, como participa de intelecto, ra- C
ciocinio y armonía[58], no es sólo producto, sino también parte del dios y no se ha producido por obra suya, sino de él y a partir de él[59].

---

la divinidad se encuentra en los órficos (B 19 DK) y en los presocráticos (Heráclito, *Frag.* A 15 DK). La idea es básica en el pitagorismo: Según refiere Alejandro Polihístor para los pitagóricos el alma de los hombres es un *apóspasma* o fragmento del éter y lo caliente y lo frío; y es inmortal porque inmortal es aquello de lo que se ha desprendido. En los mitos escatológicos de Plutarco este elemento divino, el *noûs,* es superior al resto del alma. Cf. P. Thevenaz, ob. cit., pág. 72; F. Brenk, «The Origin and Return of the Soul in Plutarch», en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas,* ob. cit.

[54] Plat. *Timeo* 34a-b, 36d-e.

[55] El *locus classicus* para la concepción platónica del proceso de creación como imposición del orden se encuentra en *Gorgias* 503e; para la creación del mundo, véase *Timeo* 31c-32c, 53b; 69c. En Plutarco, esta concepción se repite en *Sobre la generación del alma...* 1014B-C e *Isis y Osiris* 372F.

[56] Cf. Plat., *Filebo* 27d.

[57] Cf. Plut., *Charlas...* 719A y *Sobre la generación del alma...* 1023C.

[58] Sobre el concepto de *harmonía,* véase la nota a *Sobre la generación del alma...* 1013D.

[59] Cf. Plut., *Sobre la tardanza de la divinidad...* 559D. Plutarco amplía lo dicho aquí en *Sobre la generación del alma...* 1041E; sobre el uso de preposiciones diferentes, véase H. Dörrie, «Le platonisme de Plutar-

CUESTIÓN III[60]

1. En la *República*[61] compara el conjunto de todas las cosas[62] con una línea dividida en segmentos desiguales[63], el del género de lo visible y el de lo racional, y de nuevo, de acuerdo con la misma proporción, divide cada uno de ellos en dos y, una vez que ya ha trazado los cuatro segmentos, en el de lo racional señala en primer lugar el relativo a las primeras formas, y en segundo lugar el matemático; al primer segmento de lo sensible corresponden los cuerpos sólidos, y al segundo sus reproducciones e imágenes. Y a cada uno de los cuatro los hace objeto de una facultad propia, entendi-
D miento al primero, reflexión al matemático, y a los perceptibles creencia y conjetura a los relativos a las imágenes y reproducciones. Pues bien, ¿con qué objetivo dividió el conjunto en segmentos desiguales y cúal de los segmentos es mayor, el inteligible o el perceptible? Que él no lo explicita.

---

que», *Actes du VIIIe Congrès G. Budé*, París, 1969, que atribuye el cambio a influjo aristotélico. En cuanto al paralelismo entre este pasaje y *La desaparición de los oráculos* 435, cf. R. M. Aguilar, *ob.cit.*, pág. 201.

[60] En su análisis de la estructura de esta *Cuestión*, J. Opsomer, Ζητήματα, págs. 80-82, constata que en la primera sección de la respuesta hay seis argumentos, rígidamente encadenados por *éti*, sin marcas formales que permitan establecer relaciones o una jerarquía entre ellos. En la segunda sección, en cambio, las formulas introductorias varían, es perceptible una gradación entre los argumentos y queda claramente marcada la mayor importancia del último.

[61] *República* 509d-511e.

[62] La suma de los dos géneros que han quedado deslindados en el símil del Sol, el de las cosas visibles y el de las cosas inteligibles.

[63] Sobre el problema de lectura que se plantea aquí a Plutarco, véase lo que decimos en la Introducción a este opúsculo.

Al pronto parecerá que es mayor el perceptible[64]; en efecto, la esencia de lo inteligible, indivisible y por ello inmutable, está condensada breve y limpiamente; en cambio, la relativa a los cuerpos, dispersa y errante[65], produce lo perceptible. Además, lo incorpóreo está emparentado con el límite, mientras que el cuerpo es ilimitado[66] e indefinido en tanto que materia y se hace perceptible cuando es definido por participación de lo inteligible[67]. Más aún, lo mismo que E
cada una de las propias cosas perceptibles tiene muchas reproducciones y sombras e imágenes y que, en suma, es posible que a partir de un solo modelo se produzcan, tanto natural como artificialmente, muchísimas imitaciones, así el que las cosas de aquí difieran de lo de allí en número, es necesario de acuerdo con la doctrina de Platón, porque da por sentado que las realidades inteligibles son modelos o formas de las cosas perceptibles que vienen a ser reproducciones o reflejos de aquéllas. Más aún, deduce la intelección de las formas[68] de la abstracción y depuración de lo corpóreo, pa-

[64] De la eventual mayor extensión del segmento de la línea que representa a las realidades inteligibles parece deducirse la mayor extensión de las mismas. Este punto de vista es considerado erróneo en el § 2.

[65] Plutarco acude a conceptos del *Timeo* —cf. 35a y 37a para explicar la *República*—; no puede, por tanto sorprendernos el que la terminología utilizada sea común al *Sobre la generación del alma...* (cf. 1012B, 1014D, 1022E-F). Estos términos aparecen también en *Sobre la tardanza de la divinidad...* 428B, 430D y en *Charlas...* 718D y 719E.

[66] Cf. Plut., *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* 1080E.

[67] Cf. Plut., *Sobre la generación del alma...* 1013C.

[68] Platón dice en *República* 511d —cf. *Filebo* 62a y *Timeo* 28a y 52a— que el conocimiento de tipo *nóēsis* sólo puede tener por objeto las Ideas, pero, tanto en *Fedón* 74a-76e como en *Fedro* 250a-d explica que lo que en este mundo nos encamina hacia ellas es la capacidad de evocación de las mismas que tienen las cosas sensibles que las imitan o participan de ellas.

sando en el plan de estudios[69] desde la aritmética a la geometría[70] y tras ésta a la astrología y colocando por encima
F de todas la armónica. Y es que las figuras geométricas surgen cuando la cantidad adquiere extensión[71]; y los sólidos cuando la extensión adquiere profundidad; los objetos de la astrología cuando los sólidos adquieren movimiento y los de la armónica cuando el sonido se agrega al cuerpo en movimiento. Conque, eliminando el sonido de los que se mue-
1002A ven, el movimiento de los sólidos, la profundidad de los planos y la extensión de las cantidades daremos con las propias formas inteligibles[72], que no difieren en nada entre sí, si son consideradas desde el punto de vista de su carácter singular y único[73]. En efecto, la unidad no produce el número,

[69] El plan de estudios al que son sometidos los guardianes de la Ciudad que han de llegar a ser filósofos y regentes en *República* 525b-531d.

[70] Incluye, sin duda, junto a las figuras planas la estereometría tratada por PLAT. en *República* 528a-e. De hecho, Plutarco menciona explícitamente los sólidos en las líneas siguientes.

[71] Para este uso de *mégethos* como extensión de un plano, cf. GORGIAS, *Frag.* B3 DK .

[72] También ALEJANDRO DE AFRODISIA atribuye a Platón este modo de acceder a las Formas, que pone en relación con la idea de que en la jerarquía ontológica de la realidad los niveles superiores son más simples. Favorable a la tesis de Alejandro se muestra F. LISI, «Ontología y Política en Platón», *EClás.* XXXIV (1992), 101, 7-21 *(cf.* concretamente, pág. 10). Por su parte, ARISTÓT., *Física* 193b35-194a7 da a entender que es ajeno al propio Platón este modo de acceder a las ideas, que, por lo demás, le parece una extrapolación abusiva de las Matemáticas a la Metafísica. Cf. H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy,* I, Baltimore 1944, págs. 203-204. Por otro lado, J. OPSOMER, Ζητήματα, pág. 82, estima que, muy probablemente, Plutarco haya tomado este argumento de manuales escolares o repertorios doxográficos y que, de ningún modo, podemos atribuírselo, porque es un aspecto de un razonamiento más amplio, que Plutarco va a refutar a continuación. En el mismo sentido se pronuncia H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 39.

[73] Cf. [PLUT.], *Dichos* 877B.

a no ser que entre en relación con la diada infinita[74]. Y una vez que, de este modo, ha producido el número, sigue a los puntos, luego a las líneas y a partir de éstos continúa hacia las superficies, profundidades y cuerpos y también a las cualidades de los cuerpos sometidos a alteraciones. Además, a las realidades inteligibles las juzga una sola facultad, el entendimiento; en efecto, la reflexión es el entendimiento aplicado a los objetos matemáticos ya que en ellos se reflejan las realidades inteligibles como en espejos[75]; en cambio, para conocer los cuerpos, como son tantos, la naturaleza nos ha dado cinco facultades y órganos sensitivos diferentes; y no todo es captado por ellos, que por su pequeñez muchas cosas escapan a la percepción. Más aún, lo mismo que, es- B
tando cada uno de nosotros constituido por el alma y el cuerpo, el elemento rector inteligente es pequeño y está oculto en una gran masa de carne[76], es verosímil que así le ocurra en el Universo a lo inteligible con respecto a lo per-

[74] Cf. PLUT., *Sobre la generación del alma...* 1012E, 264A, 374A, 388A, *La desaparición de los oráculos* 428E-429B, ARISTÓT., *Metafísica* XIV 4, 1091a23. Esta definición del número, que corresponde al pitagorismo, enmascara la distinción entre número «vulgar», número matemático y número ideal que Platón, en coherencia con su doctrina, exige en *República* 524e-526b. Cf. *Cartas* VII 342a-343b. El testimonio de SIMPLICIO indica que la diada, al ser determinada por la unidad produce el dos ideal. Cf. LISI, *ibidem*. Como observa CH. FROIDEFOND, «Plutarque et le platonisme», pág. 192, la crítica de Plutarco a Jenócrates implica la unificación por parte de éste del número matemático y el número ideal.

[75] Cf. PLUT., *Charlas* 718E. La comparación de Plutarco atribuye gráficamente carácter de «imagen» a las entidades matemáticas, aunque, como indica H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 41, no responde al planteamiento platónico.

[76] Cf. PLUT., *Sobre la tardanza del castigo.* 564A, *No es posible vivir* 1105D y *Sobre las nociones com.* 1084B.

ceptible[77]; en efecto, las realidades inteligibles rigen a las corporales, pero lo que procede de un principio es más numeroso y extenso que cualquier principio[78].

2. Contra esto se podría decir en primer lugar que al comparar lo perceptible con lo inteligible estamos, en cierto modo, igualando lo mortal a las realidades divinas, puesto que la divinidad se cuenta entre las realidades inteligibles[79]; a continuación que, sin lugar a dudas, lo contenido[80] es siempre menor que el continente y que la naturaleza del mundo
c rodea lo perceptible con lo inteligible, pues «el dios puso el alma en el centro y la extendió en todas las direcciones y aún desde fuera envolvió los cuerpos con ella»[81]. Pero, como se dice en las *Leyes*[82], el alma no es visible «ni perceptible por ninguno de los sentidos»; por eso también cada uno de nosotros está destinado a corromperse, mientras que el Universo no ha de corromperse, pues a la condición vital de cada uno de nosotros la rodea el elemento vinculado a la muerte y disolución; en cambio, en el Universo lo corpóreo, como está rodeado en medio[83], se conserva constantemente por obra del poder supremo e inmutable[84]. De hecho, se dice

---

[77] La relación de analogía entre microcosmos y macrocosmos aparece ya en Demócrito *Frag.* B 34 DK. En Platón, la encontramos en *Filebo* 29a-30a. A un planteamiento semejante acude en la *República* cuando estudia las virtudes del alma en el Estado, en la esperanza de que su mayor tamaño permita captarlas mejor.

[78] Cf. 1003E, *Charlas* 636A-B y *Sobre las nociones com.* 1077A-B.

[79] Cf. Plut., *Sobre la generación del alma* 1016B, donde el dios es identificado con «la mejor de las realidades inteligibles».

[80] Cf. Plut., *Sobre la generación del alma* 1023A.

[81] *Timeo* 34 b. Cf. Plut., 1023A.

[82] *Leyes*. 898e.

[83] Cf. Plat., *Timeo* 36e.

[84] La razón que da Platón en *Timeo* 41 a-b para que el Universo, que por ser compuesto y haber nacido, está lógica y naturalmente abocado a la

de un cuerpo que es indiviso e indivisible por su pequeñez, mientras que lo incorpóreo e inteligible lo es por ser simple, D puro y estar libre de toda alteridad[85] y cambio. Además, es fácil hacer conjeturas sobre lo incorpóreo a partir de lo corpóreo. Se dice así que el «ahora» es indiviso e indivisible[86] y que está simultáneamente en todas partes[87] sin que haya parte alguna del mundo exenta de él, pero también que todos los accidentes y acciones y todas las destrucciones y generaciones que tienen lugar en el Universo están envueltos en el «ahora». Y, por ser lo inteligible simple y homogéneo[88], facultad que lo tenga por objeto es sólo el entendimiento, como de la luz la vista; en cambio, dado que los cuerpos tienen muchas diferencias y desigualdades, hay unas facultades que son como instrumentos para captar unos y otras para captar otros[89]. Pues bien, tampoco desprecian con E

disolución y la muerte, se conserve, es la bondad y voluntad del dios. Cf. Plut., *Charlas* 720B.

[85] El interés de Plutarco por evitar la confusión entre los átomos y lo inteligible es más evidente en la argumentación del *Sobre la generación del alma* 1022E.

[86] Cf. Plut., *Sobre las nociones com.* 1081C y, antes, Aristót., *Física* 233b33-234a24.

[87] Cf. Plat., *Parménides* 131b, Aristót., *Física* 218b13 y 220b5-6.

[88] Como oportunamente indica H. Cherniss, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 46, n. a, que trae a colación *Contra Col.* 1114D, homogeneidad y simplicidad sólo son atributos de lo inteligible.

[89] Frente a la tradición filósofica encarnada en Parménides y Heráclito, Empédocles, *Frag.* DK B3, 4 y A86 «nos apremia» —como dice W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp., México, 1952, reprint. Madrid, 1993[4], pág. 136— «para que confiemos en nuestros sentidos» o, mejor dicho, en cada uno de nuestros sentidos para el aspecto de la realidad que puede captar, porque las sensaciones de las cosas sensibles resultan de las emanaciones que son adecuadas para penetrar los poros de cada sentido concreto. Consecuencia de ello es que ninguno de nuestros sentidos puede conocer las afecciones de los demás.

fundamento lo inteligible[90] y la capacidad de pensar que hay en nosotros, pues, por ser mucha y grande, está por encima de todo lo perceptible y accede a lo divino. Mas lo fundamental es que él mismo, al exponer en el *Banquete*[91] cómo hay que utilizar los sentimientos amorosos, haciendo pasar al alma de las percepciones hermosas a lo inteligible, insta a no someterse y servir la belleza de un cuerpo, ocupación o única ciencia, sino, despreciando la mezquindad que reside en ellos, a «dirigirse al inmenso piélago de la belleza».

CUESTIÓN IV

¿Cómo será que al demostrar que el alma es siempre más importante que el cuerpo y causa[92] y principio de su generación[93], repite[94] que no podría haber alma sin cuerpo[95]
F ni entendimiento sin alma[96], sino alma en el cuerpo y entendimiento en el alma?, pues va a parecer que el cuerpo es y

---

[90] Plutarco entiende que el *noûs* es inteligible.

[91] *Banquete* 210d.

[92] Mientras que, como es sabido, en los diálogos de la época de madurez Platón encuentra la causa de todo lo que existe en las Ideas, especialmente en la Idea del Bien (cf. *República* 509b) y aunque en el *Sofista* (248e-249a) admite que movimiento y alteridad son «principios», lo cierto es que evita ver en ellos la causa del movimiento que, a partir del *Fedro*, atribuye al alma y a la divinidad. Cf. sobre esto J. B. Skemp, *The theory of motion in Plato's later dialogues*, Cambridge, 1942.

[93] *Timeo* 34b-35 a y *Leyes* 896a-c; cf. Plut., *Sobre la generación del alma* 1013E-F y 1016A-B.

[94] Esta idea había sido expuesta por Plat. en *Timeo* 30b, 34c y *Leyes* 896a.

[95] Esto es una generalización abusiva de lo que sigue, en contradicción con la tesis de la inmortalidad del alma y de su liberación del cuerpo.

[96] *Timeo* 46d, *Sofista* 249a, *Filebo* 30c.

no es, porque al tiempo que coexiste con el alma es también engendrado por el alma. ¿O será verdad lo que hemos repetido muchas veces[97]? Esto es, que el alma sin entendimien- 1003A
to[98] y el cuerpo sin forma[99] coexisten constantemente uno con otro, sin que ninguno de los dos haya tenido generación ni principio, sino que, cuando el alma llega a participar del entendimiento y de la armonía[100] y ha conseguido hacerse prudente gracias a la concordancia, se convirtió para la materia en causa del cambio y, dominando con sus propios movimientos los de aquélla[101], la atrajo y enderezó sus movimientos[102]; de ese mismo modo el cuerpo del universo fue

[97] Para la tríada entendimiento, alma, cuerpo en la que el alma es configurada por el entendimiento y, a su vez, configura al cuerpo, formulada para el alma individual en el *Sobre la cara visible de la luna,* cf. R. Aguilar, *ob. cit.,* págs. 51 ss. y 202.

[98] En *Timeo* 44a Platón califica explícitamente de *ánous* el alma humana, enloquecida al encarnarse, algo muy distinto de la tesis del alma precósmica que Plutarco sostiene aquí. Plutarco es consciente de la originalidad de su explicación que le permite no sólo justificar el movimiento de la materia antes de la creación del mundo, sino también resolver el problema del origen del mal. El tema es ampliamente desarrollado en el *Sobre la generación del alma* 1014B-E. Cf. 1017A-B. Sobre esto, véase M. Baltes, *Die Weltenstehung,* págs. 38-45 y 93-94; F. E. Brenk, «An Imperial Heritage», especialmente pp. 264-265, L. Brisson, *Le Même et l'Autre, ant. cit,* págs. 297-299 y 449-454. De ello me he ocupado en «Plutarco ante el problema del mal en Platón», págs. 333-341.

[99] *Timeo* 50d y 51a; cf. *Sobre la generación del alma...* 1014F.

[100] En la segunda *Cuestión,* 1001C, Plutarco atribuye a la divinidad la imposición de orden, razón y armonía en el alma; del mismo modo, en *Sobre la generación del alma* se lo atribuye al Demiurgo. Aquí, en cambio, no menciona agente externo.

[101] Cf. *Timeo* 42c-d y Plut., *Sobre la generación del alma...* 1024D.

[102] Para la oposición que Plutarco establece entre el movimiento caótico del alma precósmica y el movimiento racionalmente ordenado del alma cósmica, cf. *Cuest. platónicas* 1007C, *Sobre la generación del alma...* 1014F-1015A y 1015E. Como indica F. Casadesús Bordoy, «Comentarios plutarqueos sobre la creación del mundo en el *Timeo* de Platón», en

generado por obra del alma, cuando se fue amoldando y haciendo parecido a ella. En efecto, el alma no fabricó la naturaleza del cuerpo a partir de sí misma ni a partir del no ser, sino que a partir del cuerpo sin orden[103] y sin estructura hizo
B un cuerpo organizado y dócil[104]. Por tanto, lo mismo que si alguien dijera que la capacidad de la semilla está siempre en lo corporal, pero que el cuerpo de la higuera o del olivo nacen por obra de la semilla, no diría nada desacertado (pues el mismo cuerpo, al producirse en él movimiento y cambio por obra de la semilla, adquiere sus características y germina[105]), de ese mismo modo la materia informe e indefinida, se organiza por la presencia del alma y adquiere esa forma y disposición características.

CUESTIÓN V

1. ¿Por qué, siendo así que hay cuerpos y figuras rectos unos y circulares otros[106], tomó como principios de los rec-

---

A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M.ª Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, págs. 254-260, Plutarco hace del alma inteligente, e. e., una vez que ha sido dotada de *noûs*, el sujeto de una serie de acciones que hasta ese momento eran de la exclusiva competencia del Demiurgo.

[103] Cf. *Sobre la generación del alma* 1024A-B y *Charlas* 720B.

[104] Cf. *Sobre la generación del alma* 1029E. Plutarco parece haber amalgamado aquí el caracter *eupeithés* del caballo bueno del *Fedro* (254a) y la persuasión que el demiurgo ejerce sobre la Necesidad en *Timeo* 48a y 56c. Por lo demás, la idea de que el espíritu impone el orden a una materia caótica y con ello la convierte en *kósmos* era ya fundamental en Anaxágoras, *Frag.* 12 DK.

[105] Cf. [Plut.], *Dichos* 905A.

[106] Cf. Plat., *Parménides* 137d-e y 145b; Aristót., *Sobre el cielo* 286b13-16.

tos el triángulo isósceles y el escaleno[107], el primero de los c
cuales forma el cubo, que es elemento de la tierra, y el escaleno forma la pirámide[108], el octaedro y el icosaedro[109], que son, el uno, semilla del fuego, el otro del agua y el tercero del aire[110]; pero prescindió completamente de los circulares[111], aunque se acordó de la esfera, cuando dice[112] que ca-

---

[107] La aparente arbitrariedad de Platón en esta elección queda satisfactoriamente explicada por K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad esp., Madrid, reprint², 1982, págs. 495-499. Constata, en efecto, que incluyen las raíces cuadradas de 2 y 3, que son irracionales y que, como consecuencia de ello, Platón rompe con la concepción aritmética del mundo propia de los pitagóricos y la sustituye por una concepción geométrica.

[108] En otras ocasiones Plutarco utiliza el término tetraedro, cf. *Sobre la decadencia de los oráculos* 427A.

[109] *Timeo* 53c-56b.

[110] Las expresiones «elemento de la tierra» y «semilla del fuego» aparecen en *Timeo* 56b. Sobre ellas véase Cornford, *Plato's Cosmology, The Timaeus translated with a running commentary*, Londres, 1937, pág. 223, n. 1.

[111] Resulta sumamente atractiva la hipótesis que, como pura hipótesis, propone Popper, *ibidem*, pág. 497, que se confiesa en esto deudor de W. Marinelli: dado que la suma $\sqrt{2}$ $\sqrt{3}$ viene a coindir con el valor de π (la diferencia por exceso con respecto a π r es menor de 0, 0047), suma que, de acuerdo con el interés por la adición de irracionales que demuestra en *Hipias ma*, Platón pudo haber hecho. A juicio de M. Isnardi Parente, «Plutarco e la Matematica platónica», en, I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze*, págs. 130-131, esta *Cuestión* está básicamente dedicada a refutar una teoría del tipo de la de *Timeo* Locr. 98d-e, según la cual Platón menciona el dodecaedro con el único propósito de aludir a una esfera imperfecta. En *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milán, 1989, págs. 51-54, apunta la posibilidad de que Plutarco dependa de exégesis anteriores cuyos autores contrastaran la geometría del *Timeo* y otras teorías que pudieron ser propuestas incluso en vida de Platón, por ejemplo, la de Arquitas de Tarento quien, de acuerdo con la noticia que transmite Aristót., *Problemas* 915a25 ss., planteó la cuestión de la prioridad de las figuras formadas a base de líneas curvas y asentaba en ellas su cosmología.

[112] *Timeo* 55a.

da una de las figuras enumeradas es susceptible de dividir un cuerpo esférico en partes iguales?

¿Acaso, como suponen algunos, relacionó el dodecaedro con la esfera al decir[113] que «el dios utilizó» esa figura para la naturaleza del universo «cuando trazó su dibujo»? En efecto, es especialmente flexible porque, por los muchos elementos que lo forman[114] y por la escasa agudeza de sus ángulos, se aparta de la línea recta, y además por su carácter radial resulta redondeado y convexo[115], como las pelotas hechas con doce trozos de cuero[116]. Pues tiene veinte ángulos diedros a cada uno de los cuales rodean tres ángulos planos, que son obtusos ya que cada uno suma un ángulo recto más un quinto; y está compactamente compuesto de doce pentágonos de ángulos y lados iguales, cada uno de los cuales está formado por treinta de aquellos primeros triángulos escalenos[117]; por eso también parece que el Zodíaco y el año reproducen las divisiones de las partes, ya que son del mismo número[118].

D

2. ¿O acaso es por naturaleza lo recto anterior a lo curvo y después de todo la línea curva es una alteración de la recta? En efecto, se dice que lo recto se curva y el círculo se dibuja con centro y radio —y éste es una posición de la rec-

E

[113] *Timeo* 55c. Según refiere JÁMBLICO, *Vida pitagórica,* XVIII, 88 (L. DEUBNER) el pitagórico Hípaso murió en el mar por haber cometido el sacrilegio de dar a conocer la construcción de la esfera a base de doce pentágonos.

[114] Cf. PLUT., *La desaparición de los oráculos* 427B.

[115] Cf. PLUT., *La desaparición de los oráculos* 428D.

[116] Cf. PLAT., *Fedón* 110b.

[117] En *La desaparición de los oráculos* 428A Amonio indica que esto no es correcto.

[118] Como el dodecaedro, el Zodíaco y el año están formados por doce partes que se subdividen en treinta.

ta— en orden a la cual incluso se mide, pues el perímetro dista lo mismo por todas partes del centro. Y por obra de las rectas se engendran también el cono y el cilindro, el primero al girar un triángulo en torno a uno de los lados que permanece fijo con el otro y la base, y el cilindro cuando le ocurre eso mismo a un paralelogramo[119]. Además, si lo más corto está más cerca del principio, la línea más corta de todas es la recta. En efecto, en la curva, lo de dentro es cóncavo y lo de F
fuera convexo. Más aún, los números son anteriores a las figuras, ya que la unidad es anterior al punto. En efecto, el punto es la unidad en reposo; pues bien, la unidad es triangular, porque todo número triangular[120] si es multiplicado por ocho y se le agrega una unidad, se convierte en cuadrado. Y eso también le ocurre a la unidad[121]. Por tanto, el triángulo precede al círculo. Y si esto es así, también la recta precede a la curva. Además, el elemento no se resuelve en ninguno de los conjuntos formados a partir de él, mientras que los demás se resuelven en elementos. Así pues, si el 1004A
triángulo no se descompone en ninguna figura curva, y, en cambio, al círculo lo dividen en cuatro triángulos los dos diámetros, lo recto podría ser por naturaleza precedente y

[119] La teoría de la *rhýsis* o génesis de figuras y algunos sólidos haciendo girar figuras planas aparece ya en ARISTÓT., *Acerca del alma* 409a3. Sobre su atribución a Arquitas y discusión de la bibliografía *ad hoc*, véase M. ISNARDI PARENTE, *L'eredità*, pág. 55, notas 12-15. En «Plutarco e la matematica platonica», pág. 133-134, M. ISNARDI sugiere que, movido por su deseo de apoyar el texto platónico, Plutarco polemiza contra la matemática helenística que había privilegiado figuras como el cono, el cilindro y la esfera.

[120] Sobre los números triangulares, Cf. PLUT., *Charlas...* 744B.

[121] En *Sobre la generación del alma...* 1020D el primer número triangular es el tres porque, como es lo habitual, la unidad es considerada al margen de la serie numérica. En *La E de Delfos* 391A la unidad es el primer cuadrado; en *La desaparición de los oráculos* 429E es el primer número triangular y el primer cuadrado.

más elemental que lo circular; por cierto, que lo recto es primordial y lo circular posterior y accidental, el propio Platón lo demostró. Pues tras haber formado la tierra a partir de cubos[122] a cada uno de los cuales los rodean superficies rectas, dice[123] que su estructura es esférica y redonda. Conque no había necesidad alguna de hacer un elemento propio de lo curvo si esa configuración sucede naturalmente a las rec-
B tas cuando se ensamblan unas con otras de modo adecuado.

3. Más aún, la recta, tanto la mayor como la menor, conserva el mismo carácter de línea recta, en cambio, a las circunferencias de los círculos, si son más pequeñas las vemos más curvadas y cerradas en su curvatura; y si son mayores, abiertas. Así pues, considerados desde el punto de vista de su circunferencia convexa, unos círculos cortan los planos subyacentes en un punto y otros en un segmento[124]; de modo que uno podría sospechar que muchas rectas colocadas cerca unas de otras dan lugar a la línea curva[125].

---

[122] *Timeo* 55d-56a.

[123] Las alusiones a la esfericidad de la Tierra no llegan hasta 62d. Ya en *Fedón* 108e-110b la afirmaba Platón. Sobre esto, Cf. F. M. Cornford, ob. cit., pág. 263. Plutarco identifica aquí lo que Platón dice del «elemento» tierra que está formado de cubos y lo que dice del mundo, que es esférico, como se afirmaba ya en *Timeo* 44d.

[124] Esta distinción es la que separa en *Cartas* VII 343 a al circulo «en sí» de sus representaciones.

[125] Hay cierta contradicción en la actitud de Plutarco que, como acabamos de ver, acepta la rotación de los triángulos como explicación de la generación de sólidos y este otro modo de explicar la generación de las figuras, limitadas por rectas o curvas, por yuxtaposición de líneas rectas. Por el contrario, en el *Sobre la cara visible de la luna* 932F parece rechazar esta hipótesis y apostar por el carácter uniforme del círculo. En ello ve Isnardi, ob. cit., pág. 55, indicio de que Plutarco acude aquí a explicaciones ya superadas o en vías de serlo con tal de defender lo afirmado por Platón.

4. Pero ten en cuenta[126] que ninguno de los cuerpos circulares y esféricos de aquí es perfecto[127], sino que, como, por la distensión y la extensión[128] de las rectas o por la pequeñez de las partes, pasa desapercibida la diferencia, se presenta como redondo y circular, por lo cual tampoco ninguno de los cuerpos esféricos de aquí gira naturalmente en c
círculo[129], sino que todos sin excepción se mueven en línea recta. Y es que lo verdaderamente esférico[130] no pertenece a un cuerpo perceptible, sino que es un elemento del alma y del entendimiento[131], a los cuales atribuye también el movimiento circular como naturalmente adecuado a ellos[132].

---

[126] De nuevo la fórmula *hórā dè mē̂* sirve para introducir la propuesta que zanja la cuestión. Sobre ello, véase J. Opsomer, Ζητήματα, pág. 78.

[127] Cf. Plat. *Filebo* 62a-b y *Cartas* VII 343a.

[128] Para la relación entre la *epístasis* y *éntasis* de Plutarco con la *tásis* de las figuras geométricas de los estoicos, véase, M. Isnardi, art. cit., pág. 134.

[129] Ya Arquitas, *Frag.* A 23a decía que el movimiento circular es el movimiento natural de los cuerpos esféricos y redondos.

[130] Plutarco recupera aquí las consideraciones de Platón en la *Carta* VII: el círculo «en sí» sólo existe en el mundo de las Ideas; en nuestro mundo cotidiano, que es el que pretende describir en el *Timeo,* todo círculo está contaminado de recta.

[131] Plutarco atribuye al alma, o a su elemento intelectivo, lo que es en Platón el mundo inteligible. H. Cherniss, *Aristotle's criticism,* págs. 601-602, apunta que Plutarco está al borde de la identificación del alma con la «quinta esencia aristotélica».

[132] Cf. *Timeo* 36e -37c; también 34a, y 47b-c, *Leyes* 898a-b y Plut., *Sobre la generación del alma...* 1024C-D.

CUESTIÓN VI [133]

¿Por qué se dice en un pasaje del *Fedro* [134] que la naturaleza del ala, gracias a la cual se eleva lo pesado, es de las partes del cuerpo la que mayor comunidad tiene con lo divino?

¿Acaso porque el diálogo versa sobre el amor, porque el amor tiene querencia por la belleza corporal, y porque la belleza, por su semejanza con lo divino, mueve al alma y pro-
D voca en ella la reminiscencia [135]? ¿O más vale no empeñarse, sino que, simplemente, hay que entender que, siendo tantas las facultades del alma relativas al cuerpo, el ejercicio del razonamiento y de la reflexión tiene mayor comunidad con lo divino, puesto que dijo que tiene por objeto los seres divinos y celestes [136] ; pues bien, de un modo insólito la llamó

---

[133] Plutarco plantea en esta *Cuestión* dos alternativas: ¿hay que entender que «la naturaleza de ala» es el amor o que es una facultad del alma? Frente a F. Romano, «Le 'Questione platoniche'», pág. 127 y a C. Moreschini, «L'esegesi del Fedro e il medioplatonismo», *Koinonia* 14, 1990, pág. 37, que reprochan a Plutarco el dejar ambas opuestas posibilidades sin sintetizarlas, J. Opsomer, Ζητήματα, pág. 79, sugiere que, dada la íntima relación que establece el *Fedro* entre el alma y el amor, Platón pudo utilizar ambos términos para designar dos aspectos del mismo fenómeno, cuya oposición en Plutarco sería debida a la influencia de la estructura formal de los *zētḗmata.*

[134] *Fedro* 246d.

[135] *Fedro* 249d-251a y 254b; cf. Plut., *Erótico,* 765B-766A, E-F.

[136] Las Ideas son explícitamente llamadas «divinas» en *Filebo* 62a; en *Fedón* 84a-b *theîos* está por «inteligible». El paso previo se encuentra en pasajes como *República* 611e, donde el carácter eterno de las Ideas arrastra los adjetivos «inmortal» y «divino», cuasi-sinónimos de «eterno» al que agregan el valor emotivo de su frecuente presencia en la tradición poé-

«ala», en la idea de que el alma es la que nos eleva por encima de las cosas insignificantes y mortales[137].

CUESTIÓN VII

1. ¿Cómo dice Platón en una ocasión[138] que el movimiento de impulsión[139], como nunca tiene lugar en el vacío, es causa de los efectos de las ventosas que aplican los médicos y del proceso de la deglución, del lanzamiento de pesos, de las corrientes de agua, de los rayos y de la aparente[140] capacidad de atracción del ámbar y de la piedra de Hera- E clea[141] así como de la armonía de los sonidos? Pues va a parecer que reduce de un modo absurdo la generación de efectos multiples y dispares a una sola causa.

---

tica. El adjetivo «divino» se aplica a «la belleza en sí», esto es, a la Idea de la belleza, en *Banquete* 211e.

[137] Cf. PLUT., *Sobre si los ancianos* 786D.

[138] *Timeo* 79e-80c. Ya en 58 a Platón excluía la existencia del vacío en el Universo, aunque, como es sabido —véase, por ejemplo, W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía griega* V, pág. 305, n. 139—, esto no es estrictamente cierto porque los poliedros regulares en contacto tienen que dejar intersticios; la afirmación platónica debe, pues, entenderse en el sentido de que no están rodeados de vacío.

[139] *Antiperístasis* es término aristotélico, cf. *Física* 215a14-15 y 267a15-20. El que Platón utiliza al abordar estas cuestiones en *Timeo* 80c es el verbo *periotheîn*.

[140] Platón habla de «los sorprendentes fenómenos de atracción»; Plutarco los convierte en «aparentes» convencido por el argumento platónico que niega dicha atracción.

[141] El imán, que en el punto 7, en *Sobre Isis* 376B y en *Charlas* 641 es llamado *sideritis*. Como es sabido, en *Ion* 533d, PLATÓN establece una famosísima comparación entre la imanación de los objetos atraídos por un imán y el contagio del entusiasmo desde el poeta inspirado por la Musa al intérprete y de éste al público.

2. En efecto, lo de la respiración, cómo ocurre por el movimiento del aire en sentido contrario, él mismo lo ha explicado suficientemente[142], pero de todo lo demás[143], tras haber dicho que es prodigioso y que, por no existir el vacío, esas mismas cosas se empujan unas a otras e intercambian sus posiciones al volver a su sitio propio, nos deja la tarea de explicarlo en detalle.

3. Pues bien, lo de la ventosa, en primer lugar, viene a ser algo así: el aire rodeado por ella junto a la carne con el
F calor se pone incandescente, se hace más fino que los poros del cobre y es expulsado, no al vacío, porque no lo hay, sino al aire que rodea por fuera la ventosa, y lo empuja; y éste al que tiene delante. Y al ser constantemente sujeto y objeto de este movimiento, el de delante va avanzando, buscando la
1005A zona vacía que el primero había dejado. Y así, al caer sobre la carne que abarca la ventosa y volver a subir caliente, hace a la vez que la humedad salga hacia la ventosa[144].

4. La deglución ocurre de la misma manera. En efecto, las cavidades de la boca y de la garganta están siempre llenas de aire; por tanto, cuando la comida es apretada por la lengua, estando a la vez tensas las amígdalas, el aire queda expulsado hacia el paladar por el que avanza y a la vez va empujando la comida.

---

142 *Timeo* 79b-80d.

143 Plutarco olvida, sorprendentemente, que en *Timeo* 67b Platón había explicado sobre la misma base de movimientos de impulsión mutuamente provocados el proceso de audición y se detiene en 79b, donde Platón vuelve a aludir a ello para centrarse ahora en la concordancia de sonidos que será considerada consecuencia del proceso de audición así entendido.

144 Cf. *Máximas de filósofos* 903E-F.

5. Los cuerpos que son lanzados[145] abren el aire al caer en él con el golpe y lo separan; y el que circula por detrás, como tiende por naturaleza a buscar y llenar la zona que va quedando vacía, sigue al objeto lanzado, acelerando a la vez el movimiento.

6. Las caídas de rayos y los lanzamientos propiamente dichos se parecen. En efecto, la sustancia incandescente salta al aire por causa del golpe que ha tenido lugar en la nube y éste, desgarrado, retrocede y, al volver a caer al mismo lugar, empuja desde arriba, arrojando contra natura el rayo hacia abajo[146].

7. El ámbar no atrae ninguno de los cuerpos próximos, como tampoco la piedra imán, ni a ellos les salta por sí misma partícula alguna de los cuerpos que están cerca, sino que la piedra emite unas emanaciones gaseosas pesadas, en cuyo contacto el aire, al elevarse, empuja al que tiene delante, y éste, como hace torbellinos y a su vez se va para abajo hacia la zona que va quedando vacía, atrae al hierro y lo arrastra en su movimiento. El ámbar, por su parte, tiene algo pareci- c
do a la naturaleza de la llama o del viento y lo expulsa con la fricción de su superficie, porque se abren los poros; y éste, al salir, hace lo mismo que el imán, arrastra, los cuerpos próximos más pequeños y secos que están cerca, por su liviandad y falta de capacidad de resistencia; pues no tiene vigor, ni peso e impulso capaces de exhalar una masa de aire con la que hacerse con los mayores, como también ocurre en el caso del imán.

---

[145] En *Timeo* 80a Platón, que, por cierto, no habla de aceleración del movimiento, apunta que esta explicación vale también para los cuerpos que ruedan por el suelo.

[146] Cf. Aristót., *Meteor.* 342a y 369a.

Entonces, ¿cómo es que el aire no empuja ni acerca al
imán ni piedra ni madera, sino tan sólo el hierro? Este pro-
blema se les plantea tanto a los que creen que la adhesión de
los cuerpos se produce por atracción del imán como a los
que admiten que ocurre por traslación del hierro[147], pero
podría haber sido fácilmente resuelto por Platón de este mo-
D do. El hierro[148] no es muy poroso, como la madera, ni muy
compacto, como el oro o la piedra, sino que tiene poros, ve-
nas y asperezas que, por sus irregularidades, se adaptan al
aire, de modo que éste, cuando, al ser desplazado, cae sobre
el imán, no resbala, sino que, detenido por determinados lu-
gares y resistencias que encajan con él, hace fuerza sobre el
hierro y lo empuja[149]. La explicación de estos fenómenos
podría ser, pues, de este tipo.

8. En cambio el fluir de las aguas sobre la tierra no tiene
tan fácil explicación en el argumento del movimiento de
impulsión; pues hay que tener en cuenta que a las aguas es-
tancadas que no se mueven y permanecen así las rodea y
E congrega por todas partes el aire inmóvil, sin dejar resquicio
vacío por parte alguna. Por tanto, el agua de la superficie en
los estanques y en los mares se agita y forma olas porque el
aire toma movimiento; en efecto, sigue inmediatamente al
que se desplaza y fluye con él por el desnivel. Pues el golpe
abajo produce el seno de la ola y el golpe arriba la cresta,
hasta que se calma y se serena cuando el espacio que rodea
al líquido se detiene. Pues bien, el fluir de las corrientes,

---

[147] H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, pág. 71, n. d, nos hace observar que esta segunda hipótesis es la sostenida por Plutarco y no la que parte de un impulso espontáneo del hierro, pues esta última no chocaría con el problema planteado.

[148] Coincidencias y disparidades con Lucrecio, VI 1058 ss.

[149] Cf. *Cuestiones sobre la nat.* 916D-F.

como va siempre buscando la zona desalojada por el aire a la par que es empujado por las aguas que tienden a ocupar el lugar que ha quedado libre, está en continuo e incesante movimiento. Por ello también van más deprisa los ríos crecidos; en cambio cuando es escasa y poco profunda, el agua fluye[150] débilmente, porque el aire no provoca ni admite F
mucho movimiento de sustitución. Y es necesario que las aguas de los manantiales también refluyan de este modo, porque el aire desciende desde la salida a las zonas vacías del fondo y hace surgir de nuevo el agua hacia la salida. Pues al ser golpeado por el agua el suelo de una estancia 1006A
umbría y que alberga aire en calma produce el soplo del viento cuando el aire recibe los golpes y es desalojado por el líquido que le cae al lado. Así sucede que son mutuamente expulsados y que mutuamente son repelidos, sin que haya vacío en el que uno de los dos se asiente y quede exento de participar del cambio del otro.

9. Pues bien, lo relativo a la armonía él mismo lo tiene dicho[151], cómo hacen[152] que se adapten los sonidos. En efecto, el rápido resulta agudo y el lento grave; por ello también los agudos provocan antes la percepción. Pues cuando los graves van empezando y caen sobre éstos que ya se están agotando y cesando, la mezcla de ambos produce por su semejanza[153] placer al oído, que es lo que llaman armonía. B
Que su instrumento es el aire es fácil de entender sobre la

---

[150] Suprimimos la cruz filológica de la edición de HUBERT.

[151] *Timeo* 80a-b.

[152] De acuerdo con los Mss. En el pasaje en cuestión del *Timeo* el sujeto es explícito, los movimientos.

[153] El texto platónico es, evidentemente, más explícito: la semejanza en cuestión es la que hay entre el movimiento producido en el sujeto por el agudo que se va apagando y el producido por el grave que se inicia.

base de lo que llevamos dicho[154], puesto que el sonido es un golpe que, por obra del aire, recibe por los oídos el que lo percibe[155]. En efecto, lo golpea el aire golpeado por lo que se haya movido, de modo vivo, si es violento, de modo apagado, si es más flojo. Precisamente el que es golpeado violenta e intensamente llega antes al oído; el más grave, cuando hace el recorrido y llega a su vez, sigue y contribuye a la percepción después[156].

CUESTIÓN VIII

1. ¿Cómo dice el Timeo[157] que las almas fueron sembradas en la Tierra, en la Luna y en todos los demás instrumentos del tiempo?

C ¿Acaso ponía así en movimiento a la Tierra, lo mismo que al Sol, a la Luna y a los cinco planetas, a los que, por

[154] La relación de la percepción de los sonidos con la cadena de movimientos de impulsión está más clara en *Timeo* 67b, donde, al hablar del sentido de oído, Platón explica que el sonido es un golpe que, por mediación del aire y los oídos, reciben «el cerebro y la sangre», mientras que la audición es el movimiento provocado por ese golpe y que, partiendo de la cabeza, llega a la zona del hígado. Plutarco, en cambio, parece haber abandonado el tema de su *Cuestión* y, arrastrado por el principio de su referencia al texto platónico, se ha detenido en el tema de la concordancia de los sonidos que, rompiendo también su exposición, PLATÓN trata en 80a-b, si bien precisa que el sonido grave y el agudo cuya coincidencia parcial crea la consonancia son dos movimientos independientes que no se alteran uno a otro. A esta explicación alude también PLUTARCO en *Sobre la fort.* 98D, *Sobre la E* 390B y en *Sobre la decadencia de los oráculos* 436D.

[155] En la versión de Plutarco el paralelismo entre la percepción de los sonidos y el lanzamiento de objetos se limita a este primer momento.

[156] En cambio, en *Timeo* 80b, Platón habla de «una impresión única, mezcla de lo agudo y lo grave».

[157] *Timeo* 41e y 42d. Cf. [PLUT.], *Sobre el destino* 573E.

causa de sus cambios de dirección[158], llamó «instrumentos del tiempo» y era necesario que la Tierra[159], «girando[160] en torno al eje que atraviesa el Universo» no fuera creada fija y permanente, sino que la concibe girando y retornando, como mostraron más tarde Aristarco[161] y Seleuco[162], el primero

---

[158] Cf. *Timeo* 39d y 40b. El término *tropḗ* que, en general, es el «hecho de dar media vuelta», adquiere un significado especial cuando se utiliza como tecnicismo astronómico, el de «solsticio», momento en que el Sol «da la vuelta» en su aparente movimiento se subida o bajada con respecto al ecuador. También ocurre lo mismo con los planetas.

[159] *Timeo* 40b.

[160] El texto platónico plantea aquí un problema de transmisión que condiciona la interpretación: el *Parisinus* 1807 da *heillomén̄en*, «recogida», «apretada»; la mayoría de los demás manuscritos *illoménen*, «girando». La primera lectura supone la inmovilidad de la Tierra que Platón demostraba en *Fedón* 99 b y que parece sustentar la representación de la Tierra en *Fedro* 246 e-247 a. En ella se prolonga la identificación de la Tierra con Hestia que encontramos en el *Himno a Hestia* o en el *frag.* 938 de Eurípides (cf. al respecto, J.-P. Vernant, «Hestia-Hermes. Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento entre los griegos», en *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua,* trad. cast., Barcelona 1973, págs. 135- 137). La otra lectura, que es la que conoce Plutarco, tiene el aval del testimonio de Aristót., *Acerca del cielo* II 13, 293b30, que refiere esta doctrina precisamente al *Timeo*. Véase al respecto, Cornford, *Plato's Cosmology*, págs. 127-129; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism,* págs. 545-564; F. M. Brignoli, «La dinamica immobilità della terra nella concezione platonica dell'universo», *GIF* 11, 1958, 97-143; W. Burkert, ob. cit., pág. 305, n. 17.

[161] Cf. Plut., *Sobre la cara visible de la luna* 923A. Aristarco de Samos, estoico discípulo de Cleantes, ejerció su actividad en Alejandría entre el 280 y el 260 A. C. Su obra *Sobre los tamaños y distancias del sol y la luna* gozaba todavía de mucho prestigio en la Edad Media; sabemos por Censorino que fijó la duración del Gran Año en 2.484 años solares. De su hipótesis heliocéntrica sólo tenemos noticia por Plutarco y por Euclides *(Arenario* I 4).

[162] Seleuco de Babilonia fue un caldeo helenizado que escribió en griego, aunque su obra se ha perdido. El único dato cronológico seguro que tenemos de su vida —su defensa de las tesis de Aristarco sobre el origen

sólo como hipótesis, Seleuco, en cambio, demostrándolo? Y Teofrasto[163] agrega además que en la vejez Platón se arrepintió de haber atribuido a la Tierra, sin corresponderle, el centro del Universo.

2. ¿O se opone a esto la mayor parte de las opiniones
D que unánimemente le resultan satisfactorias al hombre y hay que corregir «del tiempo» por «en el tiempo», prefiriendo el dativo al genitivo, y hay que aceptar que no son llamados instrumentos los astros, sino los cuerpos de los seres vivos? Así definió Aristóteles[164] el alma como «actualización del cuerpo natural, instrumental y potencialmente vivo». De modo que el sentido viene a ser éste: en el tiempo las almas fueron implantadas en los adecuados cuerpos instrumentales[165]. Pero también esto es contrario a su parecer, pues no dice una sola vez, sino muchas que los astros son instrumen-

---

gen de las mareas, que eran criticadas por el estoico Crates — nos permite situarlo en la segunda mitad del s. II a. C. así como establecer la relación con aquél que se desprende de lo que aquí dice Plutarco y de la información que en el mismo sentido proporciona Estobeo *(Ecl.* I 122, 2). La teoría heliocéntrica que Aristarco y Seleuco propusieron no tuvo el eco que merecía, barrida por el sistema de Hiparco y Ptolomeo. Para más detalles sobre Aristarco y Seleuco, véase E. Hoppe, *Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum,* Heidelberg, 1966.

[163] *Frag.* 22. Cf. Plut., *Numa* XI, 3.

[164] *Acerca del alma* 421a27b5. Plutarco adapta la definición de Aristóteles, modificando el sentido del término *organikoû* de modo que pueda servir de base a la interpretación alternativa que propone para el pasaje platónico.

[165] Cf. *Timeo* 41e. Para el sentido de la expresión platónica me parece satisfactoria la explicación de J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien,* Hideshein, 1967, pág. 485: mientras el alma del Mundo es una organizacion imperecedera, la función atribuida a los astros induce a ver en cada uno de ellos «moins un être organisé qu'un principe d'organisation pour d'autres êtres».

tos del tiempo, especialmente cuando[166] dice que junto a los demás planetas el propio Sol «nació para delimitar y vigilar E el cómputo del tiempo».

3. Por tanto, es mejor entender que la Tierra es instrumento del tiempo, ya que no se mueve como los astros, sino que al permanecer girando siempre en el mismo lugar sobre sí misma, proporciona a los que se trasladan ortos y ocasos con los que se definen las primeras medidas de los tiempos, los días y las noches. Por eso también la llamó[167] precisa «guardiana y artesana de la noche y del día». En efecto, los elementos de los relojes de sol son instrumentos y medidas del tiempo sin desplazarse a la vez que las sombras, sino permaneciendo quietos a imitación del obstáculo de la Tierra al Sol que gira en torno a ella, como dice Empédocles[168]

mas la Tierra, al cortar el paso a los resplandores,hace la F
[noche.

De modo que eso tiene una explicación de este tipo.

4. Con mejor fundamento podría uno sospechar esto otro, que sea inverosímil y absurdo decir que el Sol ha nacido junto con la Luna y los planetas para definir el tiempo[169]. Y ello tanto más cuanto que el Sol goza de gran predicamento y que por el propio Platón es llamado en la *República*[170] «rey y señor de todo lo perceptible, como el bien lo es de lo inteligible». Pues lo perceptible es llamado descen- 1007A

---

[166] *Timeo* 38c.

[167] *Timeo* 40c; cf. PLUT., *Sobre la cara visible de la luna* 937E y 938E.

[168] *Frag.* B 48

[169] Alusión a *Timeo* 38c, recién citado.

[170] *República* 506e-507a, 508a, b; 509b, d. Cf. PLUT., *Sobre la cara visible de la luna* 944E.

diente de aquél, porque el Sol hace que las cosas visibles, al quedar iluminadas, accedan a la existencia, del mismo modo que por obra de este otro les sobrevienen a las cosas inteligibles el ser y el ser objeto de conocimiento. Pues bien, dado que el dios tiene esa naturaleza y tan gran poder, no parece muy sólido ni especialmente razonable que haya nacido como instrumento del tiempo y medida visible de la mutua diferencia en lentitud y rapidez de las ocho esferas[171]. Por tanto, hay que decir que los que se turban por estas cosas creen erróneamente que el tiempo «es medida y cómputo del movimiento de acuerdo con lo anterior y posterior», como dice Aristóteles[172] o bien «lo cuantitativo en el movimiento», como Espeusipo[173], o «dimensión del movimien-
B to» y nada más, como algunos estoicos[174] que definen su esencia por lo contingente, sin prestar atención a su potencia que al menos Píndaro parece intuir de modo no despreciable cuando dice[175]

al soberano Tiempo que supera a todos los bienaventurados

Y también Pitágoras que, a la pregunta «¿qué es el tiempo?», contestó que el alma del Universo. Porque el tiempo no es accidente ni contingencia de un eventual movimiento[176], sino causa, potencia y principio de la simetría que ase-

---

[171] Cf. *Timeo* 38b y 39b. Platón habla de *phorás* «revoluciones» y no de «esferas»; del mismo modo, PLUT., en *Charlas*... 745C y en *Sobre la generación del alma*... 1029C, convierte en «esferas» los «círculos» del huso de la Necesidad que Platón describe en *República* 617b. Sobre esto, véase CORNFORD, *Plato's Cosmology*, págs. 78-79 y H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism*, pág. 555.

[172] *Física* 219b1-2, 220a24-25, 220b32-221a1 y b7.

[173] *Frag*. 53, LANG.

[174] *SVF*, II 515.

[175] *Frag*. 33, SNELL.

[176] Contra ARISTÓT. *Física* 251b28, 219b15-16 y 220b24-28.

gura la cohesión de todo lo que existe y de la organización cuyo movimiento regula la naturaleza del Universo, porque ésta está dotada de vida. Antes bien, por ser movimiento la propia organización y simetría son llamadas tiempo[177]. C

Pues recorriendo entero el camino que retorna, conforme a
[la norma conduce a los mortales[178]

En efecto, la esencia del alma es según los antiguos[179] «número en sí que se mueve a sí mismo». Precisamente por eso dijo Platón[180] que el tiempo nació a la vez que el cielo, pero el movimiento incluso antes de que fuera generado el cielo[181]. Pero no había tiempo, pues no había organización ni medida alguna ni delimitación, sino movimiento indefinido, como materia del tiempo, sin forma ni estructura; pero, cuando empapó la superficie[182] y sometió la materia a los esquemas

---

[177] Plutarco se opone aquí a la concepción del tiempo que atribuye a Amonio en *Sobre la E de Delfos* 392E.

[178] EURÍPIDES, *Troyanas* 887.

[179] Cf. *Dichos* 898C, donde esa definición es atribuida a Pitágoras. En cambio, en *Sobre la generación del alma* 1012D, Plutarco critica detenidamente a Jenócrates por dar a entender que es platónica. P. THEVENAZ, *ob. cit.*, pág. 96, estima que aquí, donde la cita en apoyo de su tesis, Plutarco diluye la autoría en un vago «según los antiguos».

[180] *Timeo* 38b.

[181] Cf. *Timeo* 30a y 52d-53a. Esta cuestión tiene especial relieve para Plutarco en el *Sobre la generación del alma* donde sirve de base a su construcción del «alma perversa». Cf. 1014B, 1016D-F y 1024C.

[182] Sin cruz. El mayor problema que presenta aquí el texto es consecuencia de la sustitución, ya mencionada a propósito de 1003A-B, de la divinidad por el alma cósmica como agente, porque en esta versión parece que el alma del mundo, una vez dotada de orden, razón y armonía, se encarga de regular sus propias revoluciones, tarea que en *Timeo* 36b-d asume el Demiurgo. Lo mismo ocurre con la imposición de orden y regularidad a los elementos corporales —cf. *Timeo* 52e-53b—. La consecuencia de dicha sustitución es asimismo perceptible en el participio *epiklúsasa* en el

de estructura[183] y el movimiento a las revoluciones, convirtió la primera en mundo y el segundo en tiempo. Que ambos son imágenes del dios[184], de su esencia[185] el mundo, de su
D eternidad imagen en el movimiento es el tiempo[186], del mismo modo que el mundo es el dios en la generación[187]. Por eso dice[188] que nacieron a la vez y que también a la vez han de disolverse de nuevo, si es que les alcanza algún tipo de disolución. Pues al margen del tiempo no es posible lo generado, como tampoco lo es lo inteligible al margen de la eternidad, si esto último ha de permanecer por siempre y lo sometido a proceso no ha de llegar a disolverse nunca[189]. Por tanto, al tener tan necesarias vinculación y combinación con el cielo, el tiempo no es simplemente movimiento, sino, según se ha dicho, movimiento en una organización que tiene medida, límites y revoluciones. Pues bien, siendo el Sol presidente de éstos y vigilante encargado de definir, controlar,
E indicar y producir cambios y estaciones que, como dice Heráclito[190], «todo lo traen», resulta ser colaborador del principal dios y guía, no en asuntos miserables y de menor cuantía, sino en los mayores y más importantes.

---

que se cruzan el divino *enkatéspeiren aph' hautoû têi hylêi* que hemos visto en 1001B y el alma extendida, rodeando el cuerpo del mundo de *Timeo* 36e y 34b, que Plutarco acaba de mencionar en 1002C.

[183] Cf. *Cuest. platónicas* 1001B-C y *Charlas* 719E.

[184] Cf. la *exomoíōsis* en *Sobre la generación del alma* 1014B y en *Sobre la tardanza del castigo* 550D.

[185] Esta afirmación, que no concuerda con lo que dice Platón, parece derivar de la interpretación que en el platonismo medio se pudo hacer de *Timeo* 92c.

[186] *Timeo* 37d.

[187] *Timeo* 34a-c; *Criti.* 106a. Cf. *Sobre la generación del alma...* 1017C.

[188] *Timeo* 38b.

[189] *Timeo* 27d-28a y 38c.

[190] *Frag.* B 100.

CUESTIÓN IX[191]

1. Acerca de las funciones del alma en la *República*[192], cuando con el mayor acierto Platón compara la armonía de lo racional, lo irascible y lo concupiscible con la concordancia de la cuerda media, la alta y la baja, podría uno dudar si colocó en la media lo racional o lo irascible; porque él no lo ha dejado claro en ese pasaje. Pues bien, la colocación conforme a la localización de las partes sitúa en la zona de la media lo irascible, y lo racional en la alta. En efecto, a lo de F
arriba y primero llamaban alto los antiguos[193], como también Jenócrates[194] llamaba Zeus superior al que está entre los seres inmutables e idénticos e inferior[195] al que está debajo de la luna. Homero[196] fue el primero que llamó «superior entre los poderosos»[197] al dios que manda sobre los jefes. Y con razón ha atribuido la naturaleza a lo más poderoso la 1008A
zona de arriba, como si asentara en la cabeza lo racional en tanto que piloto[198] y, en cambio, desterrara al final y al fon-

[191] El contenido de esta cuestión tiene notables paralelos en el conjunto del tratado *Sobre la virtud moral*, especialmente en 444E y 451F.

[192] *República* 443d.

[193] Cf. [Aristót.,] *Sobre el Mundo* 397b24-26 y Arístides Quintiliano, *Sobre la Música* 1, 6.

[194] *Frag.* 18 Heinze.

[195] A este Zeus infernal, a veces identificado con Hades, atribuye también Plutarco *Sobre la cara de la luna* 942 F y 943 C toda la región sublunar. Sobre la influencia de Jenócrates en el tratamiento plutarqueo de estos temas, véase J. Dillon, «Seres intermedios», págs. 90-98.

[196] *Il.* VIII 31; *Od.* I 45, 85; XXIV 473.

[197] *Kreíttōn* en Homero es epíteto de los dioses.

[198] Cf. *Fedro* 247c.

do lo concupiscible[199]. En efecto, la posición de abajo se llama baja, como evidencian las invocaciones a los muertos, que son llamados «infernales[200]» y «los que están bajo tierra»; y algunos dicen incluso que, de los vientos, el que sopla de abajo desde lo desconocido se llama Noto[201]. Pues bien, dado que lo último ocupa la ubicación opuesta a lo primero y lo bajo la opuesta a lo alto, ocupando ésa lo concupiscible por oposición a lo racional, no puede estar más arriba ni antes, ni[202] puede ser otra cosa más que lo racional. En efecto, los que le atribuyen, en la idea de que es la más
B importante[203], la zona de la media, no se dan cuenta de que están privando de su preeminencia a la de la alta, que no es adecuada ni a la emoción ni al deseo. Pues una y otro tienen natural disposición para estar sometidos y obedecer y ninguno de los dos la tiene para mandar y dirigir a lo racional[204]. Y mejor aún por su naturaleza que por su localización[205] se ve que lo irascible ocupa el rango intermedio entre ellos. Por cierto, precisamente porque a lo racional le pertenece el mandar, a lo irascible le corresponde por naturaleza ser mandado y mandar porque está subordinado a lo racional y domina y reprime el deseo, cuando éste se ha

---

[199] *Cf. Timeo* 44d y 69d-71a.

[200] En sentido etimológico, sin las connotaciones cristianas.

[201] Etimología popular que da lugar a una figura difícil de reproducir en la traducción.

[202] Sobreentendido el nuevo sujeto, «lo que ocupe esa posición».

[203] Cf. *infra* 1009A.

[204] Cf. Plat., *República* 441e-442d y Plut., *Sobre la virtud moral* 442A-D, así como Aristót., *Ética a Nic.* 1102b25-31 y *Ética a Eud.* 1219b28-31.

[205] A pesar de la crítica de H. Cherniss, *Plutarch's Moralia,* pág. 95, n. d, acepto la enmienda de Hubert porque entiendo que esta frase introduce la alternativa —que podríamos llamar «funcionalista»— a la hipótesis «protocolaria» (cf. 1007E) que ha venido desarrollando. Ambas coinciden, sin embargo, en atribuir la posición central a lo irascible.

desviado de lo racional[206]. Y lo mismo que en las letras[207] las semivocales están entre las mudas y las vocales porque C
suenan más que aquéllas pero menos que éstas, así en el alma del humano lo irascible no es simplemente emocional, sino que tiene a menudo un destello de virtud mezclado a su impulsiva tendencia a la venganza[208]. Y el propio Platón[209], cuando comparó la estructura del alma con una yunta congénita[210] y su cochero, designó, como todo el mundo sabe, cochero a lo racional; y de los caballos, presentó al elemento relativo a los deseos[211] como desobediente y completamente indisciplinado, «de peludas orejas, sordo, con dificultad obediente al látigo y las espuelas»[212], y el elemento irascible dócil en general a lo racional y aliado suyo[213]. Por tanto, lo mismo que el cochero no es intermedio de la yunta en valía y poder, sino que uno de los dos caballos es peor que el co- D
chero, pero mejor que su compañero de tiro, así tampoco asignó la localización de central al elemento superior del

[206] Cf. PLAT., *República* 441e y *Timeo* 70a.

[207] Como es sabido, los antiguos suelen atribuir a las letras las características de los sonidos.

[208] Cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 442B.

[209] *Fedro* 246a. Sobre la recurrencia de este símil en Plutarco, especialmente en los escritos dedicados al platonismo, véase P. FUHRMANN, *Les images de Plutarque,* París 1964, pág. 141-142 y J. OPSOMER, «L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque» en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: Ideas religiosas,* Madrid, 1994, págs. 33-49; para este aspecto, págs. 46-47.

[210] En el símil platónico este aspecto es importante para destacar la paridad de los caballos en todo excepto carácter y conducta en los que son diametralmente opuestos, siendo obligación del auriga asegurar el difícil equilibrio del carruaje.

[211] Plutarco pasa del símil al alma y atribuye a sus elementos los calificativos que Platón aplica a los caballos del símil.

[212] *Fedro* 253e.

[213] *Fedro* 247b.

alma, sino al que participa de la afección menos que el tercero, aunque más que el primero y de la razón más que el tercero, aunque menos que el primero. De hecho, esa organización conserva la analogía de las armonías, de lo irascible con lo racional como la alta en la cuarta y con relación a lo concupiscible como la baja en la quinta y de lo racional con relación a lo concupiscible como la alta con relación a la baja en la octava[214]. En cambio, si arrastramos lo racional
F al centro, más lejos del apetito quedará lo irascible que algunos filósofos identifican con el apetito por su semejanza[215].

2. Claro que el atribuir a las localizaciones concretas lo primero, lo intermedio o lo último es ridículo[216], cuando vemos que la misma nota alta ocupa en la lira el lugar de más arriba y primero, pero en las flautas el de abajo y último, y más aún, que la media sigue sonando más aguda que la baja y más grave que la alta sea cual fuere el lugar de la lira en el que se la coloque y se ajuste[217]. Y tampoco el ojo tiene la misma localización en todos los animales, pero en todos y donde quiera que de acuerdo con la naturaleza esté situado es de modo similar naturalmente apto para ver[218]. Por tanto, lo mismo que se dice que el pedagogo[219] no conduce a los
F niños yendo delante, sino detrás, o que el general de los troyanos[220]

[214] Cf. Plut., *Sobre la generación del alma* 1019D-E.

[215] Cf. Plut., *Sobre la virtud moral* 442B.

[216] Es el argumento expuesto en 1007F -1008a.

[217] Cf. Plut., *Sobre la virtud moral* 444C, Aristót, *Física* 224b33-34.

[218] Cf. Plut., *Sobre la cara visible de la luna* 927D-928B.

[219] Esclavo que acompañaba a los niños en sus salidas.

[220] *Il.* XI 64-65.

unas veces aparecía arengando a los de vanguardia y otras
[a los de retaguardia

y estando en uno u otro lugar sigue conservando la preeminencia, así es menester no encajonar las partes del alma en los lugares ni en los nombres, sino fijarse en su capacidad y relación. En efecto, el empezar por asentar arbitrariamente 1009A
lo racional en el cuerpo humano es convencional, cuando tiene la capacidad principal y más importante —es como la media con relación a la alta, lo irascible, y con relación a la baja, lo concupiscible— aflojar y tensar y conseguir la plena concordancia y armonía eliminando el exceso de uno y otro y evitando que de nuevo arrecien o que se amortigüen[221]. Que la justa medida y la proporción se definen por el término medio[222]. Y es capital incumbencia de la capacidad de la razón el conseguir entre las afecciones esos términos medios[223] que llaman sagradas proporciones[224] porque consisten en la combinación de los extremos con la razón y entre sí por medio de la razón. En efecto la superioridad del B
tiro no es media de los caballos ni hay que plantear el arte de conducir el carro como un extremo, sino como proceso que asegura el término medio en la descompensación entre el nervio y el enervamiento de los caballos, del mismo modo que la capacidad de la razón, al compensar la agitación sin sentido de las afecciones y ajustarlas con respecto a sí misma, establece el término medio en la justa medida de defecto y exceso[225].

---

221 Cf. PLAT., *República* 441e-442a y PLUT., *Sobre la virtud moral* 444C.

222 Cf. PLAT., *Filebo* 64 e, 66 a-b y PLUT., *La E de Delfos* 391C-D.

223 Cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 443C-D.

224 Acepto la enmienda de Becchi.

225 Cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 444B, 445A, 451A. La doctrina es expuesta por PLATÓN en el *Político*. Sobre ello, *cf.* H.-J. KRÄMER, *Arete*

CUESTIÓN X[226]

¿Por qué dice Platón[227] que el discurso es entramado de nombres y verbos[228]? Pues parece que *** [229] anula todas
c las partes de la oración excepto esas dos, y eso que Homero tuvo la humorada de agruparlas todas sin excepción en ese único verso[230]

autòs iṑn klisíēnde, tò sòn géras; óphr'eû eídēis

---

bei Plato und Aristoteles, Heidelberg, 1959, págs. 146-171. D. Babut, *Plutarque. De la vertu éthique,* París 1969, págs. 74-76 enlaza la teoría de las pasiones de Plutarco directamente con Platón, prescindiendo de Aristóteles. Sobre esto véase J. Opsomer «L'âme du monde», pág. 46.

[226] Tenemos un minucioso comentario de esta *Cuestión* en O. Göldi, *Plutarchs sprachliche Interesse,* Tes. doct., Zúrich 1922, págs. 2-10.

[227] *Sofista* 262c., cf. *Crátilo* 425a, 431b-c, *Teeteto* 206d, *Cartas* VII, 342b, 343b, y [Plat.], *Def.* 414d.

[228] La exposición siguiente no deja lugar a dudas sobre el sentido en que Plutarco entiende el término *rhêma.* Se discute, en cambio, el que le daba Platón: basándose en observaciones de H. Steinhal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern,* I, Berlín, 1890, pág. 141, Gudeman, «Grammatik», RE VII, col. 1780 ss. y, sobre todo, T. Benfey, *Über die Aufgabe des platonischen Dialogs: Kratylos*, Gotinga, 1866, págs. 139 ss., V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle,* París, 1940, pág. 51, n. 2, admite que el significado de «verbo» es el que tiene *rhêma* en *Sofista* 262-263, en *Cartas* VII y en *Def.* 414d; sugiere que este uso tiene su origen en la utilización de lo que podría ser *une formule courante* en *Teeteto* 206d y sostiene que en el *Crátilo* el sentido es el de «locución», interpretación que tiende a imponerse a partir de G. Prauss, *Plato und der logische Eleatismus,* Berlín, 1966.

[229] Laguna de 28-40 letras en la que debía ir el verbo. Se sigue la propuesta de H. Cherniss.

[230] *Il.* I 185: «yendo yo mismo a la tienda, tu botín, para que sepas bien».

En efecto, comprende pronombre, participio, nombre, verbo, preposición, artículo, conjunción y adverbio[231]. Pues la partícula *-de* se ha colocado en este caso en vez de la preposición *eis;* en efecto la expresión *klisíēnde* es semejante a *Athḗnaze*[232]. Pues bien, ¿qué hay que decir sobre lo de Platón?

¿Acaso que en un principio los antiguos llamaban «discurso primero[233]» a lo que antes se llamaba «juicio» y ahora «proposición[234]», que es la expresión primera que implica decir la verdad o no[235]? Y eso está constituido de nombre y verbo, a los que los dialécticos[236] llaman sujeto[237] y predicado[238]. En efecto, al oír «Sócrates filosofa» y «Sócrates vuela», vamos a decir que un juicio es verdadero y el otro D
falso sin que sea menester nada más[239]. De hecho, es verosímil que al principio los hombres tuvieran que recurrir al lenguaje y a la voz articulada[240] cuando querían explicar y

---

[231] Cf. DIONISIO TRACIO, *Gramática* 11. Cf. STEINHAL, ob. cit. II, págs. 251-256.

[232] «Hacia la tienda» y «hacia Atenas». Ya en época clásica *-de* sólo aparece en fórmulas estereotipadas como *Athḗnaze* (< *Athḗnas* + *-de).*

[233] Cf. PLAT., *Sofista* 262c.

[234] Los estoicos oponían los *lektá*, enunciados al *axíōma,* proposición lógica, unidad lógica elemental, sede de verdad y mentira.

[235] PLAT., *Sofista* 262 e y 263 a-b.

[236] Los dialécticos de los que habla aquí PLUTARCO —también en 1011A y D— son los estoicos.

[237] El término *ptôsis* suele significar en contextos gramaticales «caso». Con el significado de «sujeto» aparece también en SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* XI 29 y Clemente de Alejandría, *Combinaciones* VIII 26, 4-5.

[238] Cf. *Sobre las nociones com.* 1074d.

[239] Cf. PLAT., *Sofista* 263a-b.

[240] En el mito que cuenta Protágoras, una de las primeras cosas que hace el hombre, tras haber sido dotado por Prometeo de la sabiduría técnica, es «articular la voz y los nombres» (PLAT., *Protágoras* 322a). Plutarco alude al carácter articulado del lenguaje humano en *Sobre la inteligencia*

manifestarse unos a otros las acciones y sus agentes y las afecciones y quiénes eran los afectados por ellas. Conque, puesto que nos basta el verbo para expresar las acciones y afecciones y el nombre para los que las hacen y reciben[241], como dice él mismo[242], parece que es eso lo que quiere decir. En cambio, respecto de lo demás se podría pensar que no significa[243]; como los gemidos y gritos de los actores;
E también, por Zeus, la sonrisa y el silencio[244] contribuyen con frecuencia a precisar claramente lo dicho, aunque, evidentemente, no tienen inevitable capacidad significativa como el verbo y el nombre, sino la de agregar algún matiz al discurso. De ese mismo modo agregaron matices a las letras los que, tomándolas como tales letras, adoptaron espíritus y sus aspiraciones, alargamientos o abreviamientos de algunas, que son más bien accidentes, contingencias y variacio-

---

de los animales 973A y a la comunicación de contenidos mentales en *Sobre la generación del alma...* 1026A.

[241] Platón sólo menciona *práxeis* y *prâttontes* como contenidos de nombres y verbos, modificación observada por CHERNISS que remite a los escolios a DIONISIO TRACIO, *Gramática*, pág. 215, 28-30 HILGARD, y a APOLONIO DÍSCOLO, *Sintaxis* I 30 y III 58 UHLIG, para la sustitución de *práxeis* por *prágmata*.

[242] *Sofista* 262a y b.

[243] Plutarco piensa prioritariamente en el significado denotativo, pero se le hace cuesta arriba admitir que «lo demás» carezca totalmente de significado y, como vemos a continuación, reconoce las funciones expresivas; no obstante y, sin duda, porque son ajenas al criterio de verdad y mentira, considera que tan sólo agregan «matices».

[244] Prueba del valor significativo que el silencio tiene para Plutarco, puede hallarse en el *Frag.* 202 SANDBACH (= ESTOBEO, III, I 109), donde hablando de los pitagóricos, dice que su método de enseñanza, «mezcla de palabra y silencio», se caracteriza por ser, como el de la iniciación, simbólico.

nes de las letras[245], como demuestran los antiguos que se conformaban con dieciseis para hablar y escribir[246].

2. Pero, cuidado, no vayamos a malinterpretar a Platón, que dice que el discurso es entramado de nombre y verbo y F
no gracias a ellos; no vayamos, como el que acusa de mala fe al que dice que el remedio es mezcla de cera y gálbano, porque ha omitido el fuego y el cacharro sin los cuales no es posible hacer la mezcla[247], también nosotros a reprocharle que ha pasado por alto conjunciones, preposiciones y demás; pues el discurso no resulta de ellos, sino, acaso, gracias 1010A
a ellos y no es posible el entramado sin ellos. En efecto, mientras que el que articula «golpea» o «es golpeado» y luego «Sócrates» o «Pitágoras» permite de algún modo entender y comprender algo, en el hecho de pronunciar «por una parte» o «en efecto» o «en torno a» aíslados no hay modo de captar noción alguna de acción o persona[248]. Pues a no ser que se hable sobre ellos[249] o con ellos, se parecen a los ruidos hueros y a los ecos. Dado que esas palabras no tienen la capacidad de significar nada[250] ni aísladas ni com-

---

[245] Sigue la confusión entre letra y fonema.

[246] Cf. PLUT., *Charlas* 738F.

[247] Como es sabido, éste es el fondo del reproche de Sócrates a Anaxágoras en el *Fedón*, confundir la condición necesaria con la causa.

[248] El uso de *sôma* para «persona» es frecuente en las actas de manumisión de Delfos para referirse al esclavo antes de ser manumitido; una vez cumplido el trámite, es mencionado como «hombre» o «mujer». Cabe pensar que en este pasaje Plutarco incluya también en *sôma* animal o cosa. En efecto, en la doctrina estoica *sôma* designa todo lo que puede ser agente o paciente, cf. PLUT., *Sobre las nociones com.* 1073E y APOLONIO DÍSCOLO, *Sintaxis* I 16.

[249] Esto es, en función metalingüística.

[250] En *Sobre la E de Delfos* 386C-D Plutarco opone el punto de vista de los «dialécticos», para quienes «no existe ningún hecho real detrás de la partícula 'si' ni detrás de la frase introducida por ella» a la sabiduría de

binadas entre sí, sino que si asociamos y combinamos en una misma expresión conjunciones, artículos y preposiciones, intentando construir con ellos una frase corriente, más
B va a parecer que estamos tarareando que hablando. En cambio, cuando un verbo se combina con un nombre, el resultado es al punto lingüísticamente significativo[251]. Por ello es natural que algunos sólo tengan en cuenta esas partes de la oración[252]; incluso puede que Homero lo demuestre cada vez que repite[253]

épos t' éphat' ek t'onómazen

pues suele llamar *épos* a un verbo, como en los casos siguientes:

ô gýnai, ê mála toûto épos thymalgès éeipes[254]

y

chaîre páter ô xeîne, épos d'eíper ti léektai
deînon, aphàr tó pheréoien anarpáxasai áellai[255]

pues no es terrible ni aflige el corazón el decir una conjunción, un artículo o una preposición, sino un verbo que expresa una acción vergonzosa o algún accidente infamante.

Apolo que considera hechos reales todas esas subordinadas y que viene a ver en ellas una síntesis de interrogación y súplica.

[251] Cf. Plat., *Sofista* 262c y d.

[252] Cf. Aristót., *Retórica* 1404b. Amonio, *Sobre la interpretación* 40, 26-30 afirma, basándose en el *Crátilo* y en el *Sofista* que Platón había sostenido este punto de vista.

[253] Plutarco acude a una fórmula homérica cuya traducción literal es «le dijo una palabra —*épos*— y lo llamó por su nombre».

[254] *Od.* XXIII, 183: «En verdad, mujer, has dicho una palabra que causa aflicción».

[255] *Od.* VIII, 408-409: « Salud, padre huésped, y, si se ha dicho alguna palabra molesta, ojalá la empujen y alejen las ráfagas de viento».

Por eso también solemos elogiar o censurar a poetas y prosistas con expresiones como «éste utiliza admirablemente los nombres del ático» y «hermosos verbos» o, por el contrario, «pedestres», mientras que a nadie se le ocurriría decir precisamente esto, que Eurípides o Tucídides escriben con «artículos pedestres» o, por el contrario, «hermosos» y «áticos». c

3. «Entonces» —podría preguntarse uno— «¿es que esas palabras no aportan nada a la frase?» Por lo que a mí respecta contestaría que tanto como la sal a la comida o el agua a la masa; que Eveno[256] solía decir incluso que el fuego es el mejor condimento. Pero no decimos que el agua sea parte de la masa o del pan ni que el fuego o la sal lo sean del cocido o de la comida. Y eso que a éstos los necesitamos constantemente, no como la frase, que con frecuencia prescinde de aquéllos. Me propongo comprobar[257] mi opinión a propósito de la lengua de los romanos que ahora utiliza casi todo el mundo: en efecto, con excepción de unas cuantas, ha D
eliminado todas las preposiciones y no admite en absoluto ninguno de los llamados artículos, sino que usa los nombres como sin apéndices. Y no es para sorprenderse, cuando incluso Homero, que sobreasale por el «decoro de sus palabras»[258], pone artículos a pocas palabras, en la idea de que

[256] *Frag.* 10. PLUTARCO atribuye igualmente esta cita a Eveno en *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 50A y en *Charlas de sobremesa* 697C; en cambio, en *Consejos para conservar la salud* 126C la atribuye a Pródico.

[257] Cf. la tabla de variantes.

[258] La primera alusión que encontramos en la literatura griega a la expresión *kósmon epéōn* es su negación en *Il.* II 213 donde Homero justifica el calificativo *ametroepḗs* «desmedido en sus palabras», que había aplicado a Tersites en el verso anterior, porque « sabía... muchos *épea ákosma*»; en el verso siguiente precisa este último término: *ou katà kósmon*. En el juicio de Homero lo relevante es la insolencia del plebeyo que se atreve a

no son indispensables[259], lo mismo que las asas de los tazones[260] y los penachos de los cascos; precisamente por eso hay anotaciones críticas[261] a los versos en los que lo hace, como[262]

Aíanti dè málista daíphroni thymòn órine
tôi Telamoniádēi

y[263]

poiéen, óphra tò kêtos hypekprophygṑn aléoito

E y pocos más además de éstos. Pero en los demás, que son muchísimos, la expresión no pierde nada ni en claridad ni en belleza por la ausencia del artículo.

4. Y sin embargo, ningún ser vivo, ni instrumento, arma o cosa alguna puede llegar a ser, con la merma o pérdida de una parte propia, más hermoso, más eficaz o más agradable; en cambio el discurso tiene muchas veces más emoción y

increpar a los reyes, pero, ya en Solón, *Frag.* Adrados = 2, 1-2 Gentili-Prato —fragmento citado por Plutarco en *Solón* 82C—, se aplica al aspecto formal, como será lo usual —cf. Parménides, *Frag.* 8, 52 DK, Tucídides, III 67, 6; Eurípides, *Frag.* 206, 2, etc.— como hace aquí Plutarco.

[259] Con la mayor parte de los Mss.

[260] La palabra *ekpṓmata* designa todo recipiente —con o sin asas— utilizado para beber: copa, vaso, taza...

[261] *Parásēma* es el término genérico que designa toda clase de anotaciones marginales.

[262] *Il.* XV 459: «Y en especial excitaba el ánimo al valeroso Áyax, al hijo de Telamón»

[263] *Il.* XX 147: «hacer, para conseguir huir y escapar al monstruo marino».

garra si se prescinde de las conjunciones[264]. Como el ejemplo siguiente[265]

que tenía a uno vivo, recién herido, a otro indemne;
a otro, muerto, lo arrastraba por los pies a lo largo del cam-
[po de batalla.

y este tan conocido de Demóstenes[266]

> pues muchos golpes podría propinar el que golpea, algunos de los cuales no podría siquiera referir a otro el que los recibiera. Con la actitud, con la mirada, con el tono de voz. F
> Unas veces insultando, otras manifestando su hostilidad; pegando unas veces con los nudillos, golpeando otras en la sien. Eso encrespa, eso exaspera a unos hombres que no tienen costumbre de ser ultrajados.

Y más adelante[267]

> pero no Midias; sino que desde ese día habla, suelta denuestos, grita. ¿A quién se vota? Midias el de Anagirunte[268] es candidato. Es próxeno de Plutarco[269], está al tanto 1011A
> de los secretos, la ciudad le queda chica.

Por eso también el asíndeton goza de gran prestigio entre los que escriben manuales de Retórica; en cambio, a los que se atienen escrupulosamente a la norma y no omiten ninguna

---

[264] Cf. PLUT., *César* 1, 3-4 y [PLUT.], *Sobre la vida y poesía de Homero* 40.

[265] *Il.* XX 536.

[266] DEMÓSTENES, XXI 72. También para el autor del tratado *Sobre lo sublime* 20, 1. 2, en el asíndeton —junto con la anáfora y la viveza de la descripción— reside la fuerza de este pasaje.

[267] DEMÓSTENES, XXI, 200.

[268] Demo de Atenas.

[269] Tirano de Eretria. Cf. PLUT., *Foción* 12-13.

conjunción al margen del uso habitual, los acusan de escribir una prosa descuidada, inexpresiva y aburrida por su falta de variedad[270]. Sin embargo, el hecho de que los dialécticos tengan especial necesidad de conjunciones para la coordinación, combinación o disyunción de sus proposiciones[271], lo mismo que los cocheros de bridas o que Odiseo en la cueva del Cíclope[272] de mimbres para amarrar los carneros ***[273] demuestra que la conjunción no es parte de la oración, sino, como su nombre indica, un instrumento unitivo y conectivo no de todas las expresiones, sino de las complejas[274], a no ser que también pretendan que la correa es parte del fardo y la cola parte del libro o, por Zeus, las subvenciones parte del gobierno, como decía Demades[275] que llamaba pegamento de la democracia a las partidas del fondo del *theorikón*[276]. Mas, ¿qué clase de conjunción consigue hacer la unidad de la sentencia coordinando y combinando sus varios elemen-

---

[270] Cf. *Sobre lo sublime*, 21; Demetrio, *Sobre la dicción* 193-194 y 268-269.

[271] Cf. *SVF* II 207 y 254; Apolonio Díscolo, *Sobre las conjunciones* pág. 149-150; Diógenes Laercio VII 71-72. Plutarco alude a estos aspectos de la teoría gramatical sobre las conjunciones en *La E de Delfos* 386C-D, *Sobre la inteligencia de los animales* 969A-B y en *Sobre la generación del alma...* 1026B-C.

[272] Cf. *Od.* IX 425-427 y Eurípides, *Cíclope* 225.

[273] Laguna de extensión variable según los manuscritos.

[274] Cf. *SVF* II 147 y 148, Diógenes Laercio, 7, 57-58; Apolonio Díscolo, *Sobre las conjunciones* 4-8. En el primer parágrafo de esta *Cuestión*, Plutarco aludía ya a la doctrina estoica de acuerdo con la cual la unidad mínima del discurso es la oración simple formada por sujeto y predicado, con exclusión de conjunciones. La función de las conjunciones es unir dos o más de esas unidades mínimas.

[275] *Frag.* 13. Demades es un orador ático del s. iv a. C.

[276] Instituido por Pericles para pagar la entrada al teatro de los ciudadanos sin recursos y para fines asistenciales.

tos como el mármol al hierro templado gracias al fuego[277]? Sin embargo no es ni se considera parte del hierro, aunque cosas de esa clase, al penetrar y amalgamarse con los ingredientes, son precisamente las que actúan y consiguen consolidar[278] un conjunto a partir de una serie de elementos; sin embargo, hay quienes consideran que las conjunciones no fraguan la unidad, sino que la lengua es una enumeración[279], como la de los arcontes o la de los días, puestos en fila unos tras otros. C

5. Finalmente, en cuanto a las demás, el pronombre es a todas luces un género nominal, no sólo porque participa de la declinación, sino porque algunos, al decirse de referentes definidos, dan, con su presencia, el mayor relieve a la mostración. Y no veo que identifique mejor a una persona[280] el que pronuncie «a Sócrates» que el que diga «a ése».

---

[277] Plutarco describe una técnica diferente del trabajo del hierro en *Charlas...* 660C y en *Sobre el principio del frío* 954A-B. Cf. Aristót., *Meteorol.* 383a32-b7, [Aristót.], *Mir. ausc.* 48, y Estrabón, V 26.

[278] El *páschei* de los Mss., que conserva Hubert, es eliminado por Hartmann, solución que acepta Cherniss. Por mi parte pienso que la frecuente coordinación de *páschei* con *poieî* no ha provocado la introducción de un término nuevo en la frase, sino la sustitución de otro que debía formar endiadis con *poieî ti koinón*, por ejemplo, un *pachnoî;* en ello se basa la traducción que propongo.

[279] Esta consideración del carácter lineal de la comunicación lingüística está en la base del argumento escéptico que niega la existencia de un juicio o proposición porque sus elementos constituyentes, al ser sucesivos, no coexisten. Cf. Sexto Empírico, *Contra los profesores* I 132-138; VIII 81- 84, 132 y 136.

[280] De acuerdo con la doctrina estoica el nombre propio se halla a medio camino entre el indefinido y la plena definición de los demostrativos, cf. *SVF* II, *frag.* 205.

6. El llamado participio, que es amalgama de verbo y nombre[281], no constituye una parte independiente de la oración[282], como tampoco los nombres comunes a hembras y machos, sino que se ordena junto con aquéllos, porque participa de los tiempos verbales y de la declinación nominal.
D Y los dialécticos[283] a las palabras de ese tipo las llaman *antanaclásticas*[284], porque tienen la función de nombres y apelativos[285], por ejemplo, *pensante* con relación a *pensador* y *moderante* con relación a *moderador*[286].

7. Es ciertamente posible comparar las preposiciones con capiteles, soportes y pedestales del discurso, en la idea de que no son palabras lexicales, sino que vienen a ser accesorios de las palabras lexicales. Y, fíjate[287], parecen trozos y fragmentos de palabras[288], como los que escriben a la carrera con abreviaturas y virgulillas; en efecto, las palabras

---

281 Cf. Dionisio Tracio, *Gramàtica* 15.

282 También esto es doctrina estoica, a pesar de no haber sido recogido en *SVF*, cf. Prisciliano, *Princip. gram.* XI 2.

283 Cf. Prisciliano, *Princip. gram.* XI 1.

284 Esto es «recíprocas».

285 Como para los estoicos *ónoma* era tan sólo el nombre propio, utilizaron el término *prosēgoría* para la clase de los nombres comunes y adjetivos, *cf. SVF* II, *frag.* 147. *Cf* Plutarco, *Las contridicciones de los estoicos* 1046F-1047A.

286 La traducción propuesta pretende reflejar la noción de agentividad, presente tanto en el participio de presente como en el nombre de agente, que es lo que Plutarco pretende ejemplificar; a ella se sacrifica la exactitud del contenido léxico.

287 De acuerdo con el análisis de J. Opsomer, Ζητήματα, pág. 78, la fórmula *hórā dè mé* sirve para zanjar la cuestión, en este caso para probar que la preposición no es realmente parte de la oración.

288 Plutarco utiliza aquí la especie por el género, e. c., «nombre» por «palabra», puesto que los ejemplos que siguen son verbos.

embênai y *ekbênai*[289] son evidentes síncopas de *entòs bênai y ektòs bênai*[290] y *progenésthai* de *próteron genésthai*[291] y *kathízein* de *káto hízein*[292], lo mismo que por *líthous bállein* y *toîchous orýssein* dicen coloquialmente *lithoboleîn* y *toichorycheîn*[293], abreviando y condensando la expresión.

8. Por eso cada una de ellas[294] contribuye con alguna utilidad al discurso, pero no es parte ni elemento del mismo, por lo menos en el sentido en que se dice que lo son el verbo y el nombre, que dan lugar a la primera combinación susceptible de verdad y mentira, a la cual unos llaman proposición y otros juicio, aunque Platón le decía lógos.

---

289 Respectivamente «entrar» y «salir».

290 «Ir adentro» e «ir afuera».

291 «Preceder» de «nacer u ocurrir antes».

292 «Sentarse» de «tomar asiento encima».

293 «Tirar piedras» y «perforar la muralla» junto a sendos verbos compuestos que significan lo mismo.

294 Plutarco ha omitido el adverbio, que, sin embargo, aparecía en el verso de Homero que le ha servido de sumario en el tratamiento de las partes de la oración. Bien pudiera ser, como apunta Cherniss, porque los estoicos, que lo comparaban con un chupón o con un redrojuelo —escolio a Dionisio Tracio, *Gramática*, págs. 356, 15-16, y 520, 16-18 Hilgard—, prescindían de él.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS *

* En la relación de pasajes figuran entre paréntesis las ocurrencias de nombres propios no respaldados por el texto griego original, pero que ha parecido oportuno introducir en la versión castellana por motivos de claridad.

ÍNDICE DE OBRAS MENCIONADAS POR PLUTARCO

ÍNDICE DE PASAJES DEL *TIMEO* DE PLATÓN MENCIONADOS EN LOS *TRATADOS PLATÓNICOS* DE PLUTARCO

ÍNDICE DE PASAJES DE LOS *TRATADOS ANTIESTOICOS* RECOGIDOS EN *STOICORUM VETERUM FRAGMENTA* (*SVF*)*

Las contradicciones de los estoicos

* En las notas a la traducción, se ha remitido a la cita exacta de los fragmentos de H. von Arnim (*SVF*) en aquellos pasajes donde Plutarco ofrecía *ipsissima verba* de Crisipo; Aquí recogemos todos los pasajes de los *Tratados antiestoicos* reunidos en *SVF*

Sobre las nociones comunes, contra los estoicos

ÍNDICE GENERAL

TRATADOS PLATÓNICOS

TRATADOS ANTIESTOICOS

ÍNDICES